



Progr

HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES.

TOME IV.

LE CHRISTIANISME.

ÉTUDES

SUR L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ,

PAR

F. Laurent,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND.

LE CHRISTIANISME.



GAND,
CHEZ H. HOSTE, LIBRAIRE,
RUE DES CHAMPS, 43.

PARIS,
CHEZ A. DURAND, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS, 5.

POUR L'ALLEMAGNE,
CHEZ AD. MARCUS, LIBRAIRE, A BONN.

1855.

Avant-Propos.

Le livre que je publie aujourd'hui sous le titre d'*Études sur l'Histoire de l'Humanité,* forme la suite de l'*Histoire du Droit des gens et des Relations internationales,* qui a paru en 1850. Le titre primitif ne répondait pas entièrement au contenu. Ce n'est pas une histoire du *droit des gens* proprement dit que je me suis proposé d'écrire, mais plutôt l'histoire de l'humanité considérée au point de vue du progrès qu'elle accomplit vers l'unité. Pour faire droit aux reproches qu'on m'a adressés à ce sujet, j'ai choisi un titre plus large, tout en conservant l'ancien pour ceux qui possèdent les trois premiers volumes.

Le quatrième volume de mes Études est consacré tout entier au Christianisme. Je prie mes critiques, si je dois en avoir, de ne pas juger ce travail d'une manière absolue, comme s'il était destiné à épuiser la matière. Dans ma manière de voir, l'antiquité est une préparation au Christianisme; cette idée fait le fond des trois volumes qui traitent de l'*Orient,* de la *Grèce* et de *Rome.* Mon livre sur le Christianisme est donc une suite de mes études sur l'histoire ancienne. D'un autre côté, ce quatrième volume ne conduit le Christianisme que jusqu'au V[e] siècle. Dans les volumes qui suivront, je m'occuperai des *Barbares et du Catholicisme,* de la *Papauté et de l'Empire,* de la *Féodalité et de l'Église.* Si Dieu me donne la vie et la force pour terminer mon travail, je reviendrai sur les dogmes chrétiens, en traçant la lutte de l'Église contre la Réforme et la Philosophie.

Des amis de la science m'ont reproché d'avance les excursions que je faisais sur le domaine de la théologie. Ma justification est dans les faits. Depuis l'avénement du Christianisme, la religion est devenue un élément essentiel de l'histoire de l'humanité. Comment parler du moyen âge, de la Papauté, de l'Église, comment parler de la Réforme et de la Philosophie, sans aborder la question religieuse? Mon but est de suivre la marche progressive du genre humain vers l'unité; la religion doit donc occuper la première place dans mes Études.

On me fera un reproche plus grave, on m'imputera à crime de dire tout haut ce que des milliers d'hommes pensent comme moi. A mon avis, il n'y a pas plus de crime à cela que de mérite : je remplis un devoir. Il importe à toutes les opinions que la franchise prenne la place d'un silence qui ressemble à de l'hypocrisie. L'Église elle-même doit repousser des adhésions qui ne sont que calcul ou faiblesse. Que toutes les convictions sincères se produisent, la victoire restera à la vérité. Mais pour cela il faut la liberté la plus complète dans la discussion. Pour moi, je dis ma pensée tout entière; transiger avec ce que je regarde comme la vérité, par ménagement des opinions dominantes, serait plus qu'une lâcheté, ce serait un crime. Je ne puis croire du reste, comme quelques-uns de mes amis le craignent, qu'il y ait danger en Belgique à dire librement ce que l'on pense. La liberté n'est-elle pas l'essence de nos institutions? Et dans un pays libre, la liberté de la pensée ne serait qu'un vain mot!

Gand, ce 15 juin 1855.

F. LAURENT.

INTRODUCTION.

LE CHRISTIANISME ET LES BARBARES.

§ 1. *Appréciation du Moyen Age.*

En sortant de l'antiquité, l'humanité entre dans une nouvelle phase de son existence. Quel est le rapport entre le monde ancien et le moyen âge? A entendre les philosophes et les historiens imbus de l'esprit du XVIII[e] siècle, le moyen âge est une époque de barbarie et de ténèbres. Dans l'ordre politique règne le droit du plus fort (1); quelques rares privilégiés abusent de la force pour opprimer les peuples, et se déchirent entre eux par des guerres continuelles. Dans l'ordre intellectuel et moral, il y a nuit complète; ni arts, ni sciences, ni industrie, ni sociabilité. La religion est un tissu de superstitions aussi grossières que les Barbares qu'elle domine (2).

On a dit que la philosophie du XVIII[e] siècle montre dans l'appréciation du moyen âge une étroitesse d'esprit égale à l'ignorance qu'elle impute à ces temps de ténèbres (3). Le reproche est trop sévère. L'esprit qui animait les philosophes ne leur permettait

(1) *Voltaire,* Essai sur les Mœurs, ch. 17 : « Figurez-vous des déserts où les loups, les tigres et les renards égorgent un bétail épars et timide, c'est le portrait de l'Europe pendant tant de siècles. »

(2) *Condorcet,* Tableau des Progrès de l'Esprit humain, p. 136 : « Le triomphe du Christianisme fut le signal de l'entière décadence et des sciences et de la philosophie ». *Ibid.*, p. 144 : « L'Europe, comprimée entre la tyrannie sacerdotale et le despotisme militaire, attend dans le sang et dans les larmes le moment où de nouvelles lumières lui permettront de renaître à la liberté, à l'humanité et aux vertus ».

(3) *Macaulay,* History of England, ch. 1 : « As narrowminded as any monk of the dark ages ».

pas l'impartialité. Leur mission était de détruire les derniers débris de la tyrannie féodale et de l'oppression religieuse : ceux qui sont appelés à démolir ne peuvent pas apprécier ce qu'il y a de grand, de légitime dans le passé; autrement comment mettraient-ils la main à l'œuvre? Mais lorsque la destruction fut accomplie, lorsque l'Europe fut couverte de ruines, il se fit une inévitable réaction contre les jugements historiques du XVIIIe siècle. La poésie chercha dans l'existence aventureuse, héroïque de nos ancêtres l'inspiration que la vie sèche et régulière du présent semblait lui refuser; les artistes se prirent d'enthousiasme pour les mœurs, les croyances, les préjugés mêmes du moyen âge. Il n'y a pas jusqu'à la féodalité, qui avait si lourdement pesé sur les peuples, que l'école romantique ne dépeignit sous des couleurs idéales : elle y vit les plus nobles sentiments de la nature humaine se déployant au milieu d'une société où régnaient la foi, la hiérarchie et l'unité.

Les poëtes prêtaient la main sans s'en douter à une réaction politique et religieuse. La tourmente révolutionnaire menaçait d'emporter la société; l'inquiétude de l'avenir rejeta les esprits vers le passé; les uns de bonne foi, les autres par intérêt (1), représentèrent les institutions du moyen âge comme le port dans lequel il fallait se hâter d'abriter le genre humain.

La réaction a été aussi aveugle que l'attaque. Non, le passé n'est pas le mal absolu, mais le passé n'est pas non plus l'idéal. L'idéal n'est jamais derrière nous, il est devant nous. Vouloir ressusciter les institutions, les croyances du moyen âge, est une tentative coupable; si elle pouvait réussir, elle arrêterait la marche du genre humain vers l'accomplissement de ses destinées (2).

(1) *Daunou*. Essai sur les garanties individuelles : « Le moyen âge est l'âge de fer du genre humain, c'est l'âge d'or des oppresseurs; aussi voyons-nous les regards des oppresseurs se reporter sans cesse vers une époque aussi redoutable ».

(2) Ces folles tentatives ont inspiré à *Hegel* des paroles sévères, presque aussi sévères que celles des philosophes du XVIIIe siècle : « Es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit die Vortrefflichkeit des Mittelalters zum Schlagwort machen zu wollen ». *Hegel* ajoute que la société du moyen âge offre le spectacle le plus révoltant, le plus repoussant; la Philosophie seule peut le comprendre et le justifier (*Philosophie der Geschichte*, p. 464).

Mais les efforts des hommes sont impuissants contre les desseins de Dieu. L'humanité marche, parce qu'elle doit marcher. C'est à la philosophie de l'histoire à montrer ce qu'il y a de légitime, de vrai dans le passé, à y découvrir les éléments du présent; c'est à elle à rejeter définitivement ce que la conscience humaine, manifestée par l'histoire, repousse.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier le moyen âge. Si on ne doit pas l'exalter comme un idéal, on ne peut pas davantage le condamner. Dix siècles perdus pour l'humanité dans une espèce de sommeil qui ressemblerait à la mort, sont une chose impossible. La vie du genre humain est régie par la loi du développement continu. Les divers âges historiques procèdent l'un de l'autre; ôtez un anneau de cette chaîne, et le présent comme le passé deviennent inexplicables. Les philosophes du XVIIIe siècle, dans leur haine du moyen âge, auraient voulu l'effacer de l'histoire; ils ne voyaient pas que l'antiquité serait devenue une énigme, car elle n'a de signification que comme préparation du christianisme; ils ne voyaient pas que la civilisation moderne serait une énigme, car tous les éléments de notre existence ont leur racine dans le Christianisme et l'invasion des Barbares, ces deux faits qui, avec les débris de Rome, constituent le moyen âge. Préparé dans un de ses éléments, le Christianisme, par l'antiquité, il a apporté à la civilisation un élément nouveau, les races germaniques.

Tel est le lien qui unit le moyen âge à l'antiquité et aux temps modernes. Mais quelle est l'importance relative des divers éléments qui se produisent et se développent pendant ces longs siècles? Les opinions se partagent entre le Christianisme et les Barbares. Les rudes conquérants de l'Empire ont dans le domaine de la science des représentants tout aussi envahisseurs. Les écrivains allemands se plaisent à rapporter tout ce qu'il y a de grand, de beau dans notre civilisation à la race germanique : ce sont les Barbares qui ont sauvé le monde de la corruption romaine; ce sont eux qui ont constitué l'Europe, c'est d'eux que nous tenons nos institutions sociales; partout où se répand leur sang généreux, il y a vie et progrès; là où il n'a pas pénétré, il y a langueur et

mort. Dans cette apothéose de la Germanie, le Christianisme disparaît, ou il ne joue plus qu'un rôle secondaire; on n'est pas loin de regretter qu'il soit venu troubler le libre développement des mœurs germaniques (1). Si nous écoutons les écrivains nourris des idées chrétiennes, le Christianisme est le point de départ de la société moderne: « Une religion seule peut renouveler un peuple dans ses sources. Le Christianisme a sauvé la société d'une destruction totale en convertissant les Barbares; il eût sauvé le monde romain de sa propre corruption, si ce monde n'eût point succombé sous des armes étrangères » (2). L'invasion des Barbares n'est qu'un fait accidentel; le principe de la régénération se trouve dans les dogmes, « moules profonds où viennent se jeter et se fondre les peuples nouveaux » (3). L'esprit de domination, l'orgueil de race se sont unis pour créer des systèmes exclusifs. Ce n'est ni le Christianisme ni l'invasion des Barbares qui a sauvé le monde. Notre civilisation procède à la fois du moyen âge et de l'antiquité; la religion chrétienne, les Barbares et Rome ont produit par leur fusion la société moderne.

(1) *Hegel* prononce ces paroles graves : « Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt » (*Philosophie der Geschichte*, p. 415). Cette opinion est devenue populaire en Allemagne : elle a trouvé un ardent défenseur en Belgique ; le livre de *Gérard* sur la *Barbarie franke et la civilisation romaine* (Bruxelles, 1845), est une glorification de l'élément germanique ; « Ce n'est pas le Christianisme, c'est la barbarie victorieuse qui a sauvé la société.... La société fut réformée par la substitution d'une race vierge à une race pourrie » (p. 85, 88, 89, 91).

(2) *Chateaubriand*, Génie du Christianisme. L'illustre écrivain est revenu sur cette opinion trop absolue dans ses *Études historiques*. Voyez plus bas, p. 5.

(3) *Quinet*, le Christianisme et la Révolution, Ve leçon.

§ 2. *Éléments de la civilisation moderne. Les Barbares, le Christianisme, Rome.*

Le Christianisme a précédé les Barbares de cinq cents ans. Dès le III[e] siècle de notre ère, ses dogmes fondamentaux étaient formulés; avec Constantin il monta sur le trône; il envahit l'Empire, et commença à se répandre chez les Barbares. Une existence séculaire, une autorité incontestée, l'appui du pouvoir, rien ne manquait à la religion pour renouveler les peuples, si elle en avait eu la puissance. Mais l'Empire, devenu chrétien, continua à déchoir : la décadence universelle gagna le Christianisme; le monde aurait péri, si les Barbares n'étaient venus lui donner une vie nouvelle. La population s'éteignait par les vices et la misère; il fallait des races jeunes pour régénérer l'humanité épuisée, gangrenée. Le Christianisme tenta la réforme de la société païenne, il échoua. Les Romains, lors de l'invasion des Barbares, étaient aussi corrompus que dans les plus mauvais jours de l'Empire; ils étaient plus dégradés encore par l'action avilissante d'un long despotisme. Le Christianisme n'était pas même parvenu à détruire les superstitions païennes; les Romains, chrétiens de nom, étaient restés païens de fait. La religion chrétienne menaçait de se corrompre au contact d'une société pourrie. « Une religion nouvelle avait besoin d'un peuple nouveau; il fallait à l'innocence de l'Évangile, l'innocence des hommes sauvages, à une foi simple, des mœurs simples comme cette foi » (1). C'est seulement dans le monde sorti de l'invasion des Barbares que la parole évangélique a fructifié : l'existence du Bas Empire, bien que chrétien, n'a été qu'une longue et honteuse agonie. Les populations germaniques ont régénéré l'Europe. En rendant la vie morale à l'humanité, les Barbares lui apportaient en même temps un principe de vie politique. L'antiquité aboutit à un despotisme gigantesque; malgré ses républiques elle ne possédait pas la véritable liberté, elle absorbait le citoyen dans l'état, et ne tenait aucun compte de l'homme

(1) *Chateaubriand*, Études historiques.

mort. Dans cette apothéose de la Germanie, le Chr
paraît, ou il ne joue plus qu'un rôle secondaire:
de regretter qu'il soit venu troubler le libre
mœurs germaniques (1). Si nous écoutons
des idées chrétiennes, le Christianisme est
la société moderne: « Une religion seule
ple dans ses sources. Le Christianisme
destruction totale en convertissant le
monde romain de sa propre corrup
succombé sous des armes étrangè
res n'est qu'un fait accidentel;
trouve dans les dogmes, « mo ... au monde
et se fondre les peuples non ... ans le Christia-
l'orgueil de race se sont u ... er la société. On ne
Ce n'est ni le Christianis ... t devenue l'Europe en-
le monde. Notre civilisa ... ouvé un frein, une règle
l'antiquité; la religion ... présente le génie sangui-
duit par leur fusion ... cité du Paganisme, et on
... périssant dans le sang et
... de l'Empire; on ne tient pas
... Christianisme et de l'influence
... s. Les éléments d'avenir qui
... du Nord demandaient un sol
... le trouvèrent dans la religion.
... able de fonder une société. Il
... les hommes; il leur manquait
... a pas de peuple, pas d'état. Le
... né à la civilisation moderne les
... aux Germains. L'ancien monde ne
... le cataclysme de l'invasion. Rome
... ntiquité avec son droit. Les Barbares,
... plièrent sous le génie romain.
... frappa d'étonnement et de res-
... soumettre: ils voulurent ensuite
... les prétentions du peuple
... de son esprit domi-

(1) *Hegel* prononce
neuen Welt » (*Philos*
en Allemagne : elle
Barbarie frank
l'élément germ
qui a sauvé l
à une race
(2) *Cha*
opinion

nateur. La Papauté s'inspirant du génie de la Ville Éternelle, concentrant en elle la puissance du Christianisme et de la civilisation, opposa l'empire de l'intelligence à celui de la force. Telle fut la double base de l'unité du moyen âge.

§ 3. *L'Unité du Moyen Age. Causes qui la vicient.*

La loi de l'humanité est de marcher vers l'Unité. Le monde ancien parti de la division finit par s'absorber dans la puissante unité romaine. L'invasion des Barbares brise l'Empire et le morcèle. En apparence le moyen âge offre le spectacle de la variété, de la diversité la plus étrange, la plus absolue. Vingt peuples viennent camper dans l'Empire; les vainqueurs s'établissent à côté des vaincus, mais sans avoir de rapports avec eux, pas même celui du droit; autant d'hommes de race différente, autant de lois différentes. Lorsque cette première époque de confusion fait place au régime féodal, tout se localise : souveraineté, gouvernement, droit, mœurs, idées. Il y a mille centres politiques; à peine existe-t-il un lien entre cette multitude de petits états; les coutumes changent d'une cité à l'autre, parfois dans la même ville, d'une rue à l'autre. Rien de général, tout est particulier. Ce défaut apparent d'unité a tellement frappé les historiens qu'ils ont qualifié l'époque du moyen âge d'*anarchie féodale* (1).

Cependant l'anarchie n'est qu'à la surface. Au fond, il s'accomplit un immense progrès vers l'unité. Les peuples anciens s'étaient en vain unis en un immense empire, ils restèrent profondément divisés. Il y avait unité matérielle, mais les esprits étaient désunis. La véritable unité suppose le lien des âmes; les nations de l'antiquité avaient chacune leur dieu particulier : la division religieuse rendait l'association des esprits impossible. Avec le Christianisme tout change. L'Europe chrétienne n'adore qu'un Dieu; l'unité religieuse conduit à l'unité des âmes; il y a une société spirituelle au sein de laquelle toutes les diversités s'effacent. Cette unité intérieure est plus forte que l'unité extérieure.

(1) *Condorcet*, Tableau des Progrès de l'esprit humain, p. 152.

Dans l'antiquité, la division et la haine éclatent, dès qu'on dépasse les limites de la cité. Dans l'enceinte même de l'état, il y a un profond antagonisme entre les diverses classes de la société. Le dieu d'une cité n'est pas celui de l'autre, le dieu du patricien n'est pas le dieu du plébéien, les esclaves sont sans dieu. Au moyen âge, les divisions politiques, sociales, n'empêchent pas que tous les hommes ne soient frères, que tous les peuples ne soient membres d'un grand corps, la Chrétienté. Le principe de l'association est dans les âmes, c'est à l'avenir à le développer dans l'ordre politique.

Cette société spirituelle a fait illusion aux admirateurs du moyen âge. Les poëtes l'ont chantée comme un idéal, ils ont regretté que cette magnifique unité ait été brisée (1). Si l'unité du moyen âge a été brisée, c'est qu'elle était viciée par des causes qui devaient en entraîner la dissolution. C'est dans cette dissolution que se sont formés les éléments de la véritable unité, telle que l'avenir la connaîtra.

L'unité du moyen âge a son principe dans la religion. Mais le Christianisme admet l'existence d'un pouvoir placé à côté de l'Église. L'Empereur est souverain dans le domaine temporel, le Pape dans le domaine spirituel. Cependant il est de l'essence de la souveraineté d'être une. La souveraineté spirituelle implique la souveraineté temporelle. L'Empereur, en reconnaissant la suprématie de la Papauté, abdiquait pour ainsi dire entre les mains du Pape: mais reculant devant les conséquences du dogme, il voulut maintenir son indépendance, et pour la garantir il chercha à dominer la puissance rivale. Ainsi l'unité du moyen âge se traduit en une lutte permanente. Les prétentions des deux pouvoirs étaient inconciliables; de là la nécessité d'une dissolution.

L'Empire est une imitation et une dérivation de Rome. Dans leur ignorance, les Romains avaient confondu leur domination avec celle du monde. Lorsque le Roi des Francs reçut la couronne impériale des mains du Pape, les prétentions de l'Empire romain

(1) *Guillaume Schlegel* a écrit de belles stances sur l'unité du moyen âge; *Madame de Staël* les a traduites dans son ouvrage *de l'Allemagne.*

ue. Les Césars allemands tiennent
'ambition d'être les chefs tem-
veulent remplacer l'état
r un état légal et pa-
. Les souverains que
provinciaux, refusent de
ssance réelle est en raison
e puissance de l'Empereur ren-
table encore. Les Césars germa-
qu'admettre la souveraineté religieuse
rdonner l'État à l'Église. Les Papes sau-
ences qui découlent du dogme de la religion
ut un mépris insultant pour ces Empereurs qui
Dieu a accordé des rois à Israël en guise de puni-
Papes sont les représentants de Dieu sur la terre; or
ist était roi, donc les successeurs de Saint Pierre ont
l'empire des âmes et celui des corps; mettre les Césars
 même ligne que les Papes, ce serait vouloir égaler « la pâle
ière de la lune aux rayons éblouissants du soleil » (1).

Quel est le sens de cette longue lutte de la Papauté et de l'Empire? N'est-ce qu'une rivalité d'ambition, de tyrannie? Le moyen âge était impuissant à fonder l'unité : telle est la cause profonde de la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, de l'Église et de l'État. L'État était barbare, il ne pouvait songer à réaliser l'unité; car l'unité ne peut résulter que du lien des âmes, et les âmes échappent aux Barbares, ils n'ont pour eux que la force. Aussi plient-ils sous l'Église; l'Empereur reconnaît que, dans le domaine spirituel, il est soumis au Pape : voilà la souveraineté brisée. Mais l'Église ne pouvait pas davantage réaliser l'unité; car elle n'est pas l'État, elle vit dans l'État, et cet État lui est hostile. Cependant la puissance des principes est irrésistible. L'Empereur tend à la monarchie universelle, parce qu'il se croit un droit à la domination de la terre, et il a en mains la force. La

(1) Nous ne citons aucun témoignage; tout ce que nous avançons ici sera développé et prouvé dans le volume qui traitera de la Papauté et de l'Empire (Tome VI).

Papauté sent que possédant les âmes, elle doit aussi posséder les corps; elle lutte avec les Empereurs, elle veut les subordonner à l'autorité de l'Église, réunir la puissance temporelle et la puissance spirituelle, et établir ainsi l'unité absolue.

Cette rivalité a sauvé l'Europe de la tyrannie politique et religieuse. Si les Empereurs l'avaient emporté, que serait devenu le monde? L'ambition des Césars allemands était de reconstituer l'Empire romain. Fausse ambition! Rome avait la mission de réunir les peuples sous ses lois pour préparer la voie au Christ. Mais ce bienfait de la domination romaine fut acheté au prix de la décadence des nations, de la décrépitude des esprits, énervés, avilis par un despotisme illimité. Tenter de restaurer l'Empire, c'était aller contre les desseins de Dieu : si la tentative avait réussi, elle eût été funeste au genre humain, elle l'aurait conduit de nouveau vers la dissolution et la mort. La Papauté est l'instrument dont la Providence s'est servie pour arrêter l'agrandissement de la puissance impériale. En luttant contre les Empereurs, les Papes croyaient combattre pour la suprématie de l'Église; ils ont, sans le vouloir, sauvé l'Europe de la monarchie universelle, ils ont sauvé l'avenir de l'humanité.

Si la Papauté l'avait emporté, que serait devenu le monde? « Si Grégoire VII eût pu accomplir ses grands desseins, l'Europe serait devenue l'Orient » (1). Le Christianisme aurait abouti à une théocratie tyrannique, ne laissant pas une ombre de liberté aux intelligences, ne donnant aucune ouverture à un progrès quelconque, car toute innovation compromettait son existence. La domination du Pape aussi bien que celle de l'Empereur eût été la mort de l'humanité. La Papauté a succombé sous les résistances extérieures, mais surtout sous l'impossibilité de ses prétentions. Elle est le symbole et le représentant de l'unité religieuse. Mais l'unité, telle que Rome la conçoit, embrassant l'univers, n'a jamais été réalisée et elle ne se réalisera jamais. L'unité absolue est impossible, parce qu'elle ne tient aucun compte du génie divers des nations. La plus haute expression de cette diversité se trouve dans

(1) *Ballanche*, Réflexions diverses, n° 25.

l'opposition de l'Orient et de l'Occident. Le Christianisme, né en Asie, mais au sein d'un peuple qui forme le lien des deux mondes, semblait appelé à associer ces éléments hostiles. Mais il n'est pas dans sa nature de respecter les exigences des races et des nationalités; tout doit plier sous une loi invariable. Qu'arriva-t-il? A peine l'Église est-elle constituée, que dans les déserts de l'Arabie s'élève un prophète conquérant. Les Arabes étendent leur domination et leur culte en Asie et en Afrique, ils menacent l'Europe. Le Christianisme perd une partie du monde, celle-là même qui fut son berceau et le théâtre de sa gloire. La Papauté essaie vainement de reconquérir le tombeau du Christ, en jetant l'Europe entière sur l'Asie. Les Croisades échouent. L'Orient et l'Occident se mêlent, mais sans s'unir; les relations restent hostiles. Il y a deux centres religieux, l'Islamisme et le Christianisme. L'unité est rompue avant d'avoir pu se former.

Telle fut l'unité religieuse du moyen âge. L'Europe est chrétienne; une grande partie de l'Orient reconnaît la loi de Mahomet. Ce dualisme religieux prouve l'impuissance du Christianisme de réaliser l'unité absolue. L'hostilité des deux mondes dure jusqu'à nos jours, l'un ne parvient pas à entamer l'autre. Mais la division ne s'arrête pas à la séparation de l'Orient et de l'Occident. Dans le sein même de la Chrétienté, l'unité se brise, et toujours par la même raison; les nationalités méconnues réagissent contre la domination d'une Église qui ne laisse aucune place à la variété. L'élément national se produit, malgré le dogme de l'unité qui découle logiquement de la révélation. Il y a un esprit particulier dans les diverses églises chrétiennes. A Jérusalem, le Judaïsme domine longtemps; lorsqu'il succombe définitivement dans l'Église, il se maintient en dehors d'elle contre les persécutions les plus atroces qui aient jamais pesé sur des croyances religieuses. L'Église d'Alexandrie s'inspire du génie hellénique; les Pères grecs se distinguent des Pères latins par la hardiesse de leurs conceptions philosophiques, par l'humanité de leurs sentiments. L'hellénisme après avoir donné au Christianisme ses plus brillants génies, s'altère et se corrompt au contact du régime avilissant de Constantinople. La race hellénique, douée de tous les dons de

l'intelligence et de l'imagination, n'avait pas le sens de l'unité : née divisée, elle porta la division dans la théologie. Après de longs tiraillements, l'Église grecque se sépara définitivement de l'Occident. L'Église de Rome atteste elle-même, par son génie particulier, l'inévitable influence des nationalités sur la religion. Il y a une analogie frappante entre Rome chrétienne et Rome païenne. Les Romains étaient appelés à conquérir et à gouverner les nations; la philosophie, les sciences, les arts, restèrent toujours étrangers au peuple roi. Cet esprit de domination, cette absence d'idéal, caractérisent aussi l'Église romaine. Elle ne prend aucune part à l'élaboration du dogme, elle le reçoit formulé par les conciles d'Orient; elle l'arrête, tel qu'il existe lors de l'invasion des Barbares, et l'impose en conquérant à l'Europe, comme les légions imposaient les lois de Rome aux peuples vaincus. Mais plus despotique que les vainqueurs du monde, elle ne souffre aucune coutume particulière; tout doit être un, comme l'unité de Dieu. En s'imprégnant ainsi du génie romain, l'Église s'aliéna les populations qui ne sympathisaient pas avec la Ville Éternelle. Les légions n'avaient pu vaincre la Germanie; pendant le moyen âge, les races du Nord plièrent sous le joug de l'Église. C'était une rude éducation que la Providence leur imposait : une fois sorties de la barbarie, le vieil esprit d'indépendance, d'individualité se révolta contre une domination antipathique. Le Nord se sépara du Midi; toutes les tentatives pour rétablir l'unité ont échoué.

Voilà comment l'unité spirituelle s'est brisée. L'influence du génie national dans les schismes, les défections, est incontestable. C'est que dans l'essence même de la religion il y a un élément individuel à côté de l'élément général. La religion est le rapport de l'homme avec Dieu, elle donne à chaque individu les moyens de se rapprocher de l'idéal, ou pour parler le langage théologique, de faire son salut. Mais cette espèce d'éducation doit varier d'un individu à l'autre, suivant son caractère, ses goûts, ses dispositions. La religion doit donc abandonner quelque chose à l'inspiration individuelle. Ce qui est vrai de l'homme est vrai aussi des nations. Car les nations comme les individus se distinguent par

des caractères, des dispositions spéciales. Vouloir imposer une même loi à des esprits d'une nature différente, c'est tenter l'impossible. Sans doute, l'idéal, en religion comme en politique, c'est l'unité. A mesure que le genre humain avance, les diversités s'effacent, les idées se rapprochent. Les vérités capitales sur Dieu, l'homme, la vie, seront un jour les mêmes dans le monde entier. Mais jamais l'unité n'absorbera ce qu'il y a d'individuel dans la Création. Ce serait détruire les individus, les nations au profit de l'humanité; ce serait mutiler l'œuvre de Dieu. Tout en aspirant à l'unité, la religion doit laisser aux individus et aux peuples pleine liberté. Tel est le vrai idéal de l'unité spirituelle.

§ 4. *Les nationalités. Préparation de l'Unité.*

Le moyen âge n'a pas fondé l'unité, mais il l'a préparée. Dans l'antiquité il y a de petites cités, ou d'immenses empires, il n'y a pas de nations. Les états naissent par la force et périssent par la force. Rome paraît sur la scène au moment où les peuples affaissés marchent vers une rapide décadence : elle unit par la conquête une grande partie de l'Occident et de l'Orient. Cette absorption des peuples sous les lois du despotisme détruit ce qui reste de vie à l'antiquité. Le magnifique Empire s'éteignant au milieu de la plus riche civilisation, est une preuve éclatante de la nécessité de nations diverses. La division du genre humain en nations a son principe en Dieu. Il a donné des limites naturelles à certaines parties du globe, pour indiquer qu'elles doivent être le séjour d'un élément distinct de l'humanité. Il a imprimé à certaines réunions d'hommes un caractère spécial aussi bien qu'aux individus : les langues, les dispositions, les mœurs, les idées, les sentiments diffèrent d'un peuple à l'autre. Pourquoi la Providence a-t-elle doué les individus, les nations de génies divers? Elle a assigné comme but au genre humain le développement varié et harmonique des facultés de l'homme; pour remplir cette destinée, il faut une variété de travaux qui concourent tous à la même fin sous la main de Dieu. L'existence des nations est donc une condition vitale pour le progrès de l'humanité.

Pour accomplir cette œuvre, la destruction de l'Empire romain était nécessaire. Telle fut la haute mission des Barbares. Les Barbares avaient le génie, la religion de la guerre. L'invasion sema l'Europe de ruines. Mais les vainqueurs étaient impuissants à édifier des sociétés nouvelles. Après avoir vainement tenté de reproduire l'organisation romaine, ils se laissèrent aller à leur esprit d'individualisme et se groupèrent dans des sociétés locales et étroites. A l'unité absolue succéda une division infinie. Mais l'anarchie féodale renfermait le germe des futures nations. Il y avait au milieu de la diversité un principe d'association, l'unité de race. Les petites souverainetés féodales finirent par se réunir autour d'un centre. La royauté devint un élément d'attraction et d'union. Le droit romain aida à reconstituer un pouvoir central. A la fin du moyen âge, les États sont formés. Ce ne sont pas encore des nations, l'époque des nationalités n'est pas arrivée. Les États sont un milieu dans lequel naissent et se développent les peuples. Mais déjà le génie national les inspire. Ils cherchent à s'agrandir; leur ambition, bien qu'égoïste, tend à donner aux peuples le territoire qui leur est nécessaire pour remplir leur mission. Les guerres nationales terminent le moyen âge et ouvrent l'ère moderne.

Pour former les nations, il fallait briser l'unité du moyen âge. La Papauté détruisit la puissance des Empereurs. Le saint Empire ne fut plus qu'une prétention, une image du passé; il subsista comme symbole de l'unité qui doit relier toutes les populations chrétiennes. Les Papes de leur côté échouèrent dans l'ambitieuse tentative d'étendre leur domination sur les rois comme sur les âmes. L'indépendance nationale était inconciliable avec l'unité absolue dont la Papauté était le représentant. Aussi à peine les nations ont-elles conscience d'elles-mêmes, qu'elles s'insurgent contre Rome. La Réforme n'assure pas seulement l'indépendance des puissances protestantes, elle donne aussi aux états catholiques une plus grande liberté d'action.

L'unité du moyen âge est rompue. L'unité véritable se prépare. Elle sera fondée sur l'existence de nations indépendantes. Mais comment concilier l'indépendance des nations avec l'unité? Cette

question est une des faces du redoutable problème qui agite le monde moderne. Sous quelque rapport que l'on considère l'homme et l'humanité, on rencontre cette opposition de l'individualité et de l'unité. Quelle est la relation du fini et de l'infini? de l'homme et de Dieu? des nations et de l'humanité? des citoyens et de l'état? de la liberté et du pouvoir? Comment concilier ces éléments qui paraissent hostiles? L'avenir de l'humanité est engagé dans la solution de ces grandes questions. Elle ne peut être donnée que par une conception générale de Dieu, de l'homme et de l'humanité. Comment la conciliation s'opérera-t-elle? c'est le secret de Dieu. On peut dire seulement que la conscience humaine demande que le dualisme disparaisse, en s'harmonisant dans une unité supérieure. Jusqu'ici les religions, les philosophies n'ont donné satisfaction à un élément qu'en lui sacrifiant l'autre. Il faut que la doctrine de l'avenir tienne compte à la fois de l'homme et de Dieu, des nations et de l'humanité, des droits du citoyen et des droits de l'état, des exigences de la liberté et de l'action de la société. Il faut l'homme et l'humanité complets et non l'homme et l'humanité mutilés.

§ 5. *Le Progrès dans le Moyen Age.*

Le passage de l'antiquité au moyen âge soulève encore une question d'une importance capitale. Sous l'influence d'une philosophie hostile au Christianisme et à la féodalité, on a cru longtemps que l'esprit humain avait rétrogradé pendant les dix siècles qui forment la transition entre le monde ancien et les temps modernes. S'il en était ainsi, la doctrine du progrès continu serait fausse. Comment croire à la progression de l'humanité, si pendant mille ans elle a reculé? Le dogme du progrès est vrai, la conception historique qui semble le détruire est fausse.

On a souvent comparé le moyen âge à une longue nuit. En apparence la lumière de l'antiquité fait place à de profondes ténèbres. On est saisi d'un sentiment involontaire de tristesse, quand on met en regard de la brillante civilisation de la Grèce, de l'imposante unité romaine, la barbarie du moyen âge et l'anarchie féodale. Mais cette comparaison décourageante n'est-elle pas l'effet

d'une illusion? Lorsque nous déplorons la ruine des arts, de la poésie, de la philosophie, nous songeons aux Platon, aux Sophocle, aux Phidias. Mais ces beaux siècles étaient depuis longtemps évanouis, lorsque les Barbares envahirent l'empire romain. Ce ne sont pas les Barbares qu'il faut accuser de la décadence intellectuelle, la décadence existait lors de l'invasion ; les conquérants n'ont fait que hâter la mort d'une société qui était à l'agonie (1).

Le caractère essentiel d'une civilisation forte, c'est la vie, le progrès. Or la vie manquait aux derniers siècles de l'antiquité. Il y avait mouvement rétrograde dans toutes les sphères de l'activité humaine. La philosophie était muette, la littérature était aussi futile que les générations auxquelles elle s'adressait ; les hommes n'éprouvaient même plus le besoin d'une nourriture intellectuelle (2). Le seul élément de vie que l'Empire eût au V[e] siècle, c'était la religion. Les Barbares ont-ils détruit ce germe d'avenir? On se fait une fausse idée de l'état de la Chrétienté lors de l'invasion des peuples du Nord. On croit que le Christianisme avait régénéré la société romaine, que les guerres, les massacres, les dévastations la replongèrent dans une barbarie morale aussi profonde que les ténèbres intellectuelles. L'étude attentive des faits donne la conviction que le monde romain n'était chrétien que de nom, qu'il avait conservé avec les superstitions païennes toute la corruption du paganisme; que le Christianisme lui-même était infecté de la décrépitude universelle, et menaçait de périr avec le monde ancien. Les Barbares, loin de corrompre la foi chrétienne, l'ont sauvée de la corruption. Sans les Barbares, il n'y aurait pas eu de Christianisme. En sauvant la religion, ils ont sauvé l'avenir de l'humanité. Ils lui ont apporté en même temps un nouveau germe de civilisation. L'antiquité a abouti à la mort intellectuelle et morale; le moyen âge a abouti à la vie de l'intelligence et de l'âme.

Tel est le rapport entre le moyen âge et le monde ancien. Si

(1) *Leibnitz* (Lettre à M[r] de Meaux. Op. éd. Dutens, T. I, p. 618) : « Avant l'irruption des Barbares, la barbarie était à moitié formée dans l'Occident ».

(2) Voyez le tome III de cet ouvrage, p. 515 et suiv.

l'on considère la marche du genre humain vers l'unité, le progrès réalisé pendant les dix siècles qui séparent le monde moderne de Rome est éclatant. L'antiquité reposait sur la force, elle n'avait pas conscience de l'unité humaine; elle ne connaissait pas de droit des gens. Avec le Christianisme naît la possibilité d'une loi régissant les rapports des peuples, car tous sont unis par le lien de l'humanité. Les relations continuent, il est vrai, à être hostiles; mais il y a dans le dogme de la fraternité chrétienne un germe d'association pacifique. L'unité romaine est brisée, mais cette unité était viciée par la violence; la société spirituelle du moyen âge prépare la véritable unité, celle des âmes. Rome, comme l'antiquité tout entière, avait laissé en dehors du mouvement social la plus grande partie du genre humain, les femmes, les esclaves, les Barbares. Les femmes étaient considérées comme un instrument de jouissance et de reproduction. La Virginité les relève de leur abaissement; l'idéal de la Mère du Christ les sanctifie. Le génie des peuples germains s'unit au Christianisme pour donner à la femme une place dans le développement moral et intellectuel de l'humanité. Les esclaves étaient des choses dans les républiques de la Grèce et de Rome. Le Christianisme leur ouvre l'Église, ils font partie de la société spirituelle; leur affranchissement définitif se prépare sous l'influence combinée des mœurs germaniques et du sentiment religieux. Les Barbares étaient méprisés ou haïs dans l'antiquité : nés pour servir les fiers citoyens d'Athènes ou de Rome, ils fournissaient les marchés d'esclaves et de gladiateurs. Le moyen âge fait entrer les Barbares dans le cercle de la civilisation qui va toujours en s'élargissant jusqu'à ce qu'il embrasse tous les peuples. Les anciens ne songeaient pas à communiquer leur civilisation aux Barbares : le Christianisme leur porte la parole de vie. Ce n'est pas l'œuvre d'un jour d'humaniser les rudes conquérants de l'Europe. Il a fallu que la charité chrétienne s'unît à la puissance de l'élément le plus vivace de la civilisation romaine, le droit, pour dompter les Barbares, et les plier sous les lois sociales. Les vaincus civilisèrent leurs vainqueurs.

La lutte de ces éléments divers, les Romains, les Barbares, le

Christianisme, remplit le moyen âge. L'Église et l'Empire essayèrent d'unir les peuples chrétiens en un seul corps. Mais ce corps avait deux têtes, le Pape et l'Empereur. Le dualisme rendait l'unité impossible. L'œuvre du moyen âge est brisée, mais il a légué aux temps modernes un magnifique héritage. A la place d'une masse inerte, décrépite, mourante, qu'il a trouvée dans l'Empire romain, il a laissé des nations distinctes, remplies de vie et d'avenir. A nous, à continuer le travail de nos pères. Nous n'avons pas à rougir de leur barbarie; c'est à cette prétendue barbarie que nous devons l'énergie de l'intelligence, l'esprit de douceur, le sentiment du droit, le besoin de l'unité et de la paix qui distinguent l'Europe. Déjà maintenant les peuples chrétiens forment comme une grande république (1). L'avenir achèvera l'œuvre d'association, en donnant satisfaction à deux principes également énergiques de notre nature, la liberté, l'indépendance, l'individualité, et l'unité, l'ordre, le pouvoir.

(1) *Gibbon :* « Le Christianisme fait dès maintenant des peuples chrétiens une espèce de république fédérative ».

Herder, bien qu'imbu de l'esprit du XVIIIe siècle, reconnaît que sous l'influence du Christianisme, l'Europe tend à devenir une société pacifique (Briefe zur Befœrderung der Humanitaet).

J. v. Müller : « La Chrétienté est une grande république » (Darstellung des Fürstenbundes).

LE CHRISTIANISME.

LIVRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

CHAPITRE PREMIER.

D'OÙ PROCÈDE LE CHRISTIANISME.

§ 1. *Sources du Christianisme.*

Il ne se fait pas de révolution subite dans le monde moral. L'humanité avance vers l'accomplissement de sa destinée par un progrès incessant, mais lent et insensible. Chaque âge profite des travaux antérieurs et contient en germe un développement futur. L'antiquité a préparé le Christianisme. L'Évangile est à la fois un legs du passé et une prophétie de l'avenir. Par quels liens se rattache-t-il au monde ancien? quels sont les sentiments, les idées, qui en ont fait le principe d'une ère nouvelle?

Quand on compare l'antiquité à l'humanité actuelle, on est frappé d'une différence fondamentale. Il y a aujourd'hui dans les intelligences un esprit d'unité qui domine les variétés résultant du climat, des nationalités. Les-peuples anciens vivaient isolés. Dans l'Orient se développent, à l'ombre des sanctuaires, des civi-

lisations qui restent ignorées de l'Occident. La Grèce déploie dans de petites cités divisées, hostiles, les richesses de son admirable génie. Rome naît et grandit dans l'obscurité. Cependant les barrières qui séparent les peuples finissent par tomber. La guerre les rapproche, la conquête les unit. Les doctrines, les religions entrent en contact; elles perdent la raideur, l'esprit exclusif qui caractérise les idées nées dans la solitude. Un certain nombre de dogmes, de croyances se dégagent du chaos des sectes philosophiques et religieuses. C'étaient les éléments d'une phase nouvelle de l'humanité. Les astronomes disent que la matière des astres se prépare et se rassemble dans le ciel avant qu'ils se forment. De même à la fin de l'antiquité, les idées et les sentiments qui devaient former le Christianisme existaient épars dans le monde moral. Il ne manquait qu'une force pour concentrer ces éléments et pour les vivifier. C'est ce que fit Jésus Christ. OEuvre prodigieuse; car avec les philosophies, les religions anciennes, l'humanité mourait : l'Évangile est la parole de vie dont nous vivons depuis deux mille ans.

Le Christianisme n'est donc pas une conception entièrement nouvelle. Une religion sans racines dans le passé est une impossibilité; pour que la semence germe et fructifie, il faut que le sol soit préparé à la recevoir. Une religion qui n'aurait aucun lien avec l'humanité, serait une langue inintelligible, un son qui frapperait l'oreille, mais n'aurait aucun retentissement dans l'intelligence ni dans le cœur. Les grands dogmes qui forment l'essence du Christianisme avaient été reconnus ou aperçus par les révélateurs, les penseurs de l'Orient et de la Grèce (1). Mais les religions y mêlaient des erreurs, les philosophes d'interminables disputes. Le Christianisme s'empara des vérités constantes; il les dépouilla des superstitions qui les obscurcissaient, il rejeta l'esprit de discussion qui engendre le doute : les résultats des recherches

(1) *Lactant.* Divin. Instit. VII, 7 : « Facile est docere poene universam veritatem per Philosophos et sectas esse divisam... Si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis ».

philosophiques devinrent des croyances (1). Comment se fit cette transformation? C'est là le mystère des révélations. Jamais l'action de la Providence sur l'humanité n'est plus éclatante que dans les époques solennelles de rénovation religieuse. Les Chrétiens ont fait du fondateur du Christianisme le Fils de Dieu, ils ont attribué à son amour pour les hommes son passage sur cette terre. La philosophie peut accepter l'idée. Oui, il a fallu une effusion de l'amour divin pour sauver l'humanité. Le sentiment de la charité manquait au monde ancien; de là l'esprit de division, la guerre des classes, l'esclavage et la dissolution. Il fallait unir de nouveau les hommes, les pénétrer des idées de fraternité et d'égalité que la philosophie avait aperçues, mais qui étaient restées stériles dans ses mains. C'est la charité qui produisit cette révolution, le plus étonnant des miracles opérés par Jésus Christ (2).

Le Christianisme est le but auquel aboutissent toutes les spéculations philosophiques et religieuses de l'antiquité; on peut donc affirmer qu'il a hérité de toutes les religions, de toutes les philosophies. Le lien peut nous échapper parfois; mais qu'importe? il n'existe pas moins. Le Mosaïsme recueille les conceptions du génie sacerdotal de l'Égypte et de l'Orient. Jésus Christ continue Moïse; il vient, non détruire la loi ancienne, mais la compléter. L'Évangile n'est pas une doctrine, c'est un feu qui échauffe les âmes. Mais il faut une doctrine à toute religion. Saint Paul en jette les bases; elle se développe sous l'influence de la philosophie grecque.

§ 2. *Bouddhisme, Mazdéisme et Christianisme.*

Le Christianisme, comme toutes les religions qui gouvernent aujourd'hui les âmes, est né en Asie. C'est donc dans l'Orient que nous devons chercher ses racines. A l'époque où Jésus Christ

(1) *Chateaubriand*, Études historiques : « Le Christianisme, portant en lui sa propre lumière, a recueilli toutes les lumières qui pouvaient s'unir à son essence. C'est une sorte d'eclectisme supérieur, un choix exquis des plus purs vérités ».

(2) « C'est l'amour que Jésus demande, c'est par l'amour que le monde doit être renouvelé » (*Lamennais*).

« L'unique objet de l'Écriture est la charité » (*Pascal*).

prêchait la *bonne nouvelle,* trois puissantes religions régnaient en Asie. L'hellénisme envahit l'Orient à la suite des phalanges d'Alexandre, mais il n'eut pas la force de s'assimiler les peuples, qui se rattachent à Moïse, à Zoroastre et à Bouddha. Le *Bouddhisme* avait effacé momentanément le Brahmanisme, il dominait dans une grande partie de l'Asie. Le prosélytisme ardent des Bouddhistes renversa les barrières de la Chine; ils se répandirent également dans l'Asie occidentale. Il y a entre le sentiment qui inspirait Bouddha et la charité chrétienne, il y a dans les institutions du Bouddhisme et du Catholicisme de si étonnantes analogies, qu'on doit admettre des liens, des rapports entre les deux croyances (1). Mais l'influence de Bouddha sur le Christianisme est difficile à préciser. Nous n'avons pas d'histoire du Bouddhisme; peut-être l'avenir parviendra-t-il à suivre jusque dans le lointain Orient les sources de la religion chrétienne.

Les rapports du Christianisme avec la doctrine des Mages sont moins vagues. Les Pères de l'Église ont remarqué la ressemblance qui existe entre les deux religions. Étonnés de trouver le saint sacrement de la Messe chez des idolâtres, ils attribuèrent, dans leur horreur du Paganisme, cette remarquable analogie à l'ennemi du genre humain (2). L'explication n'est pas très-satisfaisante. Les livres sacrés des Parses ont jeté quelque lumière sur un des points les plus obscurs des origines chrétiennes. Jésus Christ dit à ses disciples : « *Je suis le pain de vie. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle; car ma chair est vraiment nourriture, et mon sang est vraiment breuvage...* » (3). L'idée de Dieu se faisant chair et donnant la vie à ceux qui mangent ce pain de vie, ne se rattache que de loin au repas pascal des Juifs; l'eucharistie mosaïque est un sacrifice ordinaire, un banquet; l'eucharistie chrétienne est un sacrement. Comment cette conception qui confond la raison humaine a-t-elle pris naissance? Elle existe en substance dans le Mazdéisme. La

(1) Voyez le Tome I de cet ouvrage, p. 104 105.
(2) Voyez le Tome I de notre ouvrage, p. 210.
(3) S. Jean, VI, 48-59.

personne divine, sous la forme d'un breuvage, entre dans l'homme et lui donne la vie; l'acte principal du culte consiste dans le sacrifice du *Hom* (1), accompli par le prêtre en présence et en faveur des fidèles. Le rapport entre l'eucharistie mazdéenne et le sacrement chrétien est frappant. Ce dogme fondamental du Christianisme remonterait donc à la plus ancienne tradition religieuse. L'importance de cette analogie suppose des liens intimes et nous autorise à placer le Mazdéisme parmi les sources de la doctrine chrétienne (2).

Si le Christianisme s'est inspiré du Bouddhisme et du Mazdéisme, est-ce à dire qu'il soit un plagiat des religions orientales? La supériorité du Christianisme est éclatante, comme la civilisation au développement de laquelle il a présidé. Le Bouddhisme s'est perdu dans l'inaction, l'immobilité. Le Mazdéisme est une religion de lutte contre le mal, il n'a eu de puissance que pour combattre; la charité qui unit lui manquait. Les deux religions étaient viciées par une conception fausse ou incomplète de Dieu. Le Bouddhisme aboutit à un panthéisme effréné, à l'annihilation des créatures. Le Mazdéisme reconnaît à peine un Dieu Créateur : n'apercevant pas le lien qui unit l'homme à Dieu, comment aurait-il vu dans tous les hommes des frères, qui doivent s'aimer, parce qu'ils sont unis en Dieu?

(1) Le *Hom* est un végétal des montagnes, c'est aussi le plus ancien nom de Dieu dans la tradition de Zoroastre. Consacré, le *Hom* est Dieu lui-même; il donne la vie, parce que c'est la personne de Dieu qui est supposée mangée par l'homme (*Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Zoroastre*, T. VIII, p. 816 et suiv.).

(2) La liturgie chrétienne s'écarte en beaucoup de points de la liturgie mosaïque pour se rapprocher du Mazdéisme. Qui ne sait l'importance que le feu a dans la religion des Parses? Le feu intervient également dans les actes les plus importants de la liturgie chrétienne : on en allume sur l'autel pour la célébration du mystère de la messe; un feu perpétuel brûle à côté du sanctuaire; on en porte devant les livres sacrés quand on en fait la lecture au peuple, etc. La théologie mazdéenne attribue à l'eau une vertu sacramentelle pour la purification des âmes. L'eau *Padiace* se trouve dans toutes les maisons; à son lever, avant ses prières, avant ses repas, le Mazdéisant s'en lave les pieds, les mains, le visage. Elle est l'analogue de l'eau bénite dans la liturgie chrétienne. L'eau *Zour* sert à conférer aux enfants, aux infidèles la dignité de Mazdéisant. C'est l'eau baptismale des Chrétiens (Voyez des détails sur ces analogies dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VIII, p. 812-816).

§ 3. *Mosaïsme et Christianisme.*

Le fondateur du Christianisme est né dans la Judée; il a prêché la parole de vie aux Juifs; il est mort victime de leur haine. Ces circonstances extérieures marquent les desseins de la Providence. Le Christianisme procède de l'antiquité tout entière, mais plus spécialement du Mosaïsme (1). Dans la pensée de Jésus Christ sa doctrine n'est pas une innovation, c'est le développement d'une doctrine antérieure : « Il n'est pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les accomplir » (2). Le Mosaïsme était digne de donner naissance au Christ. Moïse part de l'unité de Dieu et de la Création; il laisse à l'humanité son existence individuelle; si elle se rattache à Dieu, ce n'est pas pour s'y confondre, c'est pour puiser dans cette origine divine les principes de charité, de fraternité qui doivent la régir. Mais ces hautes vérités étaient un legs fait par Moïse à l'avenir plutôt qu'aux Hébreux. Les moyens dont le grand législateur se servit pour faire l'éducation de son peuple furent pris pour le but. L'observance des cérémonies légales étouffa le sentiment de la charité (3). La fraternité ne put se faire jour à travers l'orgueil d'une race qui se glorifiait de son alliance avec Dieu. Le sentiment religieux lui-même finit par s'altérer et se perdre dans une partie de la nation.

On sait qu'au retour de l'exil, une vie nouvelle anima les Juifs. Sous l'influence de ce mouvement religieux, la nation se partagea en trois sectes. Les *Saducéens* avaient la prétention de suivre le pur Mosaïsme, ils ne reconnaissaient d'autre loi que le Pentateuque, mais à force de respecter la lettre, ils tuaient l'esprit. L'immortalité de l'âme n'étant pas écrite dans un texte, ils la rejetaient. L'homme ainsi séparé de l'éternité, n'a plus de lien avec Dieu. Le Sacudéisme est l'Épicuréisme des Juifs, la religion des classes

(1) Les Pères de l'Église sont unanimes sur ce point. *Origène* dit du Christianisme : ἤρτηται τοῦ Ιουδαϊσμοῦ (*c. Cels.* I, 2. — Cf. *Euseb,* Praep. Evang. XIV, 3).

(2) *S. Matthieu,* V, 17.

(3) « Lex, justitiae tenax, clementiam non habebat ». *Hieronym.*, Ep. ad Damas., T. IV, P. I, p. 149.

riches qui ne songent qu'à jouir des biens de la terre (1). Le nom de *Pharisien* est devenu une injure que les sectes religieuses se renvoient l'une à l'autre (2). Les Pharisiens étaient les savants, les docteurs de Judaïsme; comme les Saducéens, ils s'attachaient au texte de la Loi, mais au lieu de la développer, de l'élargir, ils la rétrécissaient par leurs interprétations (3). Cependant ils conservaient l'instinct, le besoin de la religion; ardents défenseurs de l'immortalité de l'âme, leurs prières, leurs aumônes attestaient l'influence bienfaisante du Mosaïsme; mais l'hypocrisie viciait leurs vertus; ils n'avaient pas la charité qui unit, ils étaient animés par l'orgueil qui divise (4). Il y a entre le Phariséisme et l'esprit chrétien une opposition fondamentale. Elle éclate dans les Évangiles. Jésus Christ, si plein de mansuétude et d'indulgence, n'a que des paroles de colère contre les Pharisiens : « *Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous payez la dîme et que vous ne tenez aucun compte de la justice, de la miséricorde et de la foi. Guides aveugles qui filtrez le moucheron et avalez le chameau* » (5).

Le pharisëisme, comme la philosophie des païens, était infecté d'un vice qu'on retrouve partout dans l'antiquité, l'esprit aristocratique. « Ils recherchaient les premières places dans les synagogues, ils aimaient qu'on les saluât dans les places publiques et qu'on les appelât maîtres » (6). Il fallait à l'humanité une doctrine plus large. « *Ne veuillez pas être appelés maîtres,* dit Jésus, *car vous n'avez qu'un maître, et vous êtes tous frères. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Car quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera, sera élevé* » (7).

(1) *Joseph.* Antiquit. XVIII, 1. — *Neander,* Geschichte der christlichen Religion, T. I, 69-72.

(2) Luther voyait le Pharisëisme incarné dans le Catholicisme. Lui-même fut ensuite traité de Pharisien par les Anabaptistes. Voyez d'autres traits de ces disputes dans *Ersch,* Encyclopaedie, au mot : *Pharisaeer,* Sect. III, T. 22, p. 34.

(3) Voyez des exemples, dans *Ersch,* ibid., p. 23.

(4) *Origène* dérive le nom de Pharisien du mot hébreu *Phares,* qui signifie *diviser.* « Les Pharisiens se séparaient du reste des hommes, disant : ne m'approchez pas, car je suis pur » (*Origen.* Comment. in Matth. Op., T. III, p. 843).

(5) S. *Matthieu,* ch. 23.

(6) S. *Matthieu,* XXIII, 6, 7.

(7) S. *Matthieu,* XXIII, 8, 11, 12.

Les rapports du Christianisme avec la troisième secte, les *Esséniens,* sont l'objet d'une vive controverse entre les Chrétiens et les Philosophes. Les premiers ont transformé les solitaires juifs en disciples du Christ, les autres n'ont vu dans le Christianisme qu'une copie de l'Esséniamisme. Les analogies entre les sentiments, la doctrine de Jésus Christ, et les croyances des Esséniens sont incontestables (1). Les Esséniens enseignaient comme Jésus qu'il faut chercher la faveur de Dieu, non en accomplissant les cérémonies de la Loi, mais en sanctifiant le cœur. Les Esséniens, comme le Christ, ramenaient toute la religion à l'amour de Dieu, principe de l'amour des hommes. Les sentiments des Esséniens s'accordaient si bien avec le Christianisme, que les Pères de l'Église les prirent pour des Chrétiens. C'était de part et d'autre la même préoccupation d'une vie sainte, l'indifférence, presque le dédain de la science, l'amour de la paix, de la chasteté, de la pauvreté; le détachement du monde, la communauté des biens, marque de charité et de fraternité (2). Cependant ce serait aller au delà du vrai que de chercher tout le Christianisme chez les Esséniens. L'Esséniamisme avait son principe dans la Loi ancienne, mais il s'y mêlait des éléments orientaux qui le rapprochaient de l'Inde plus que de l'Occident. Il pratiquait l'égalité; cependant il admettait divers degrés d'initiation; l'inégalité des castes reparaissait au sein d'une société d'égaux (3). Quelque intimes qu'on suppose les liens entre les Esséniens et Jésus Christ, ils ne diffèrent pas au fond des rapports qui existent entre le Christianisme et l'antiquité tout entière; il s'en est inspiré, mais en le dominant. L'Esséniamisme n'était qu'une secte, moitié juive, moitié orientale; le Christianisme est un mouvement immense qui s'adresse à l'humanité entière; il absorba les éléments qui contribuèrent à sa

(1) Voyez sur l'*Esséniamisme*, le Tome I de cet ouvrage, p. 389-393.

(2) Les rapports entre le Christianisme et l'Esséniamisme ont été relevés par les libres penseurs, ennemis de la religion chrétienne. Cette filiation a aussi trouvé de l'appui chez les historiens et les philosophes. *Staeudlin* (Geschichte der christlichen Moral, T. I, p. 372 et suiv.) soutient que Jesus Christ a été élevé par les Esséniens; il en fait un missionnaire, un prophète de cette secte. Les mêmes idées ont été mises en avant par *P. Leroux* et *J. Reynaud* (Voyez Tome I de cet ouvrage, p. 389).

(3) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 76, 85.

formation. Dès que Jésus Christ paraît, les Esséniens s'effacent.

Tel était l'état de la société juive, lorsque Jésus Christ annonça qu'il venait accomplir la Loi et les Prophètes. Le Mosaïsme ne pouvait devenir la religion de l'humanité qu'à l'aide d'une révélation nouvelle. Les idées d'unité, de fraternité, de charité conçues par Moïse et les prophètes, n'eurent pas la puissance de transformer la nationalité hébraïque. Le caractère exclusif que le grand législateur imprima à sa Loi, empêcha les germes d'avenir qu'elle renfermait de fructifier. Les Juifs croyaient à l'unité, mais ils la concevaient sous la forme d'une domination temporelle qui flattait l'orgueil du peuple élu. Les livres sacrés leur enseignaient que les hommes sont frères, et ils évitaient le contact d'un étranger comme d'un être impur. Le Mosaïsme était une doctrine de charité, cependant Jésus Christ reproche aux Juifs leur dureté de cœur (1); les Pères de l'Église les accusent de n'aimer ni Dieu, ni les prophètes, ni leur prochain (2); Maimonide, le sage, l'humain docteur, enseigne que si un idolâtre tombe dans l'eau, un Juif ne doit pas l'empêcher de mourir (3). Le Mosaïsme était donc resté une religion nationale, hostile à l'étranger; ses docteurs essayèrent vainement de convertir les païens; ils échouèrent, et ils devaient échouer. « La conversion des gentils était réservée à la grâce du Messie » (4).

§ 4. *Le Christianisme et la Philosophie.*

N° 1. LA PHILOSOPHIE PRÉPARE LE CHRISTIANISME.

La loi du progrès continu qui régit le genre humain implique que rien ne se produit dans le monde moral qui n'ait ses racines dans le passé et qui ne serve de préparation à l'avenir. La philosophie ancienne ferait-elle exception à cette loi générale? La philosophie est la gloire de l'antiquité, mais les anciens n'en devaient

(1) *S. Matthieu*, XIX, 8.

(2) *Justin*. Dialog. c. Tryph. c. 93 : οὔτε πρὸς Θεὸν, οὔτε πρὸς τοὺς προφήτας, οὔτε πρός ἑαυτοὺς φιλίαν ἤ ἀγάπην ἔχοντες, οὐδέποτε ἐδείσχητε.

(3) *Basnage*, Histoire des Juifs, Liv. VI, ch. 28.

(4) *Pascal*, Pensées, II, 10, 5.

pas profiter; elle n'avait pas la puissance de régénérer, sa mission était de préparer. Si on la sépare du Christianisme qui l'a suivie, elle reste une énigme; la raison se sera agitée pendant des siècles pour aboutir au néant. La philosophie moderne a pris en main la cause des penseurs de la Grèce et de Rome; leur cause est celle de l'humanité, car il s'agit d'établir que la vérité se révèle progressivement par l'intermédiaire de la raison. Le lien qui existe entre le Christianisme et la Philosophie est la preuve la plus éclatante de cette loi. Les Pères de l'Église l'ont aperçu. *S. Clément* compare la Philosophie à la Loi de Moïse; la première a préparé les Gentils, l'autre le peuple élu à la venue du Christ. *Origène* montre que l'intervention du Médiateur est permanente depuis l'origine des choses (1). Faisons un pas de plus dans la voie ouverte par les grands penseurs du Christianisme; dégageons l'idée de la révélation de tout mélange miraculeux, et nous aurons cette consolante conviction que l'humanité, sous la direction de la Providence, fait elle-même sa destinée, qu'aucun de ses efforts n'est perdu, que les travaux du passé engendrent le présent et que le présent prépare l'avenir. Il en est ainsi de la philosophie dans ses rapports avec le Christianisme.

La philosophie conduisit le monde ancien jusqu'au seuil de l'Évangile. Elle enseignait presque toutes les grandes vérités, qui forment la base du Christianisme. Sur la question fondamentale de la conception de Dieu, les sentiments des philosophes touchaient à la doctrine chrétienne. La philosophie ne reconnaissait pas seulement un Être existant par lui-même et source de tous les autres êtres. Cette idée seule conduit au panthéisme qui vicie toutes les religions de l'antiquité. Le Christianisme a échappé à ce dangereux écueil par la distinction du Verbe en Dieu. La Trinité n'est pas une croyance entièrement nouvelle; sans parler des Indiens et des Égyptiens qui, malgré leur dogme théologique, aboutirent au panthéisme, il est certain que Platon a eu au moins le pressentiment de la doctrine chrétienne; les Pères de l'Église allaient plus loin, ils trouvaient dans les écrits du philosophe

(1) Voyez plus bas, Livre VII, ch. 6.

grec tout le mystère du Christianisme (1). Le dogme du Verbe était si universellement reçu, que *S. Athanase* le place au nombre des axiômes qu'il était inutile de prouver (2). Mais les philosophes se refusaient à admettre que le Verbe eût paru dans la chair (3). Pour établir l'incarnation, le Christianisme prit appui à la fois sur l'antiquité païenne, qui croyait à une manifestation extérieure de la Divinité, et sur le Mosaïsme qui croyait à une révélation directe de Dieu.

Telles sont les affinités du dogme chrétien avec la philosophie; elles sont si intimes que *S. Augustin* dit : « Si les anciens Platoniciens pouvaient revivre, ils embrasseraient sans peine le Christianisme, en changeant quelques mots dans leurs dogmes (4), ce que la plupart des Platoniciens nouveaux ont fait de notre temps. » Le point de départ de la philosophie se rapprochant du Christianisme, elle a dû également reconnaître les vérités, qui découlent de l'unité de Dieu. Platon disait aux citoyens de sa république idéale : vous êtes tous frères. Il avait un sentiment si profond de l'égalité que, pour l'établir, il brisait et mutilait la nature humaine. Les Stoïciens s'emparèrent des idées de fraternité et d'égalité; leur cosmopolitisme, favorisé par l'immensité de la domination romaine qui semblait faire de tous les peuples une nation, s'éleva presque à la hauteur de l'unité chrétienne. La fraternité et l'égalité firent naître le soupçon de la solidarité humaine, et inspirèrent aux derniers penseurs du Stoïcisme des accents de charité que le monde ancien fut étonné d'entendre. Il ne manquait à la morale des philosophes pour être chrétienne, que de se dépouiller de l'orgueil philosophique (5).

(1) *Clement. Alexandr.* Stromat. V, 14, p. 710, éd. Potter. — *Augustin.* Confess., VII, 9; de Civit., X, 29, 2.

(2) *Moehler*, Athanase le Grand, T. 1, p. 207, note 1 (de la traduction).

(3) *Augustin.* de Incarnat., 42.

(4) « Paucis mutatis verbis atque sententiis » (*Augustin.* De vera Religione, c. IV, n° 7).

(5) Les Pères de l'Église avouent qu'il y a peu de différence entre la doctrine morale de l'Évangile et la philosophie.

Origène dit qu'en beaucoup de choses, la philosophie est en harmonie avec le Christianisme. Ainsi elle enseigne l'unité de Dieu, un Dieu Créateur et même la

pas profiter; elle n'avai[illegible] [illegible]istianisme. Les Pères,
était de préparer. [illegible] [illegible]cune ne les aveugle pas,
elle reste une én[illegible] [illegible]ues le nom de Chrétiens (1).
pour aboutir a[illegible]
cause des [illegible] [illegible]VELOPPEMENT DU CHRISTIANISME.
de l'hu[illegible] [illegible]utilité à recevoir l'Évangile. Sa
siven[illegible] [illegible] de Jésus-Christ? Pour qu'il en fût
le [illegible] [illegible]me, quelque immense cataclysme
d[illegible] [illegible] du monde ancien. Mais les premiers
[illegible] confondent avec les dernières années
[illegible] nouvelle se développe au milieu de la
[illegible]. Le Christianisme remplaça le monde
[illegible] réagit sur lui. Telle est la loi constante
[illegible] premiers siècles du Christianisme sont
[illegible]iquité à l'ère chrétienne. La philosophie et
[illegible] entourent le berceau du Christianisme et
[illegible]éveloppement. Lorsque la doctrine est formulée,
[illegible]es Barbares arrivent et un autre âge s'ouvre.
[illegible]fluence de la philosophie sur le développement du
[illegible] est certaine, il est difficile d'en préciser l'étendue,
[illegible] origines du Christianisme ne sont pas une pure
[illegible] science; elles touchent à des passions, à des intérêts
[illegible] et agitent encore les esprits. L'histoire est devenue
[illegible] dans les mains de l'Église et de ses ennemis, les libres
[illegible] et les sectes. Essayons de démêler la vérité dans ce
[illegible] opinions contradictoires.
[illegible] ne prétendons pas faire de Jésus Christ un philosophe, ni
[illegible]isciple de la philosophie. Les païens des premiers siècles

[illegible] La morale des philosophes est presque la même que celle des Chré[illegible] [illegible] in Genes. Op., T. II, p. 98).

[illegible] s'exprime dans le même sens (in Esaï. X : « Stoïci nostro dogmati i[illegible] [illegible] concordant »).

[illegible] plus haut, p. 20, note 1, le témoignage de *Lactance*.

[illegible] *Felix*, Octav. 20 : « Exposui opiniones omnium ferme philosophorum [illegible] illustrior gloria est, Deum unum multis licet designasse nominibus; ut quivi[illegible] [illegible], aut nunc Christianos philosophos esse, aut philosophos fuisse jam tun[illegible]

hostiles à la religion nouvelle, soutinrent qu'un grand nombre de dogmes et de sentiments que l'Évangile attribue au Christ, étaient empruntés à Platon; les Néoplatoniciens voulurent transformer le fondateur du Christianisme en philosophe (1). De leur côté, les Chrétiens, jaloux de revendiquer toutes les gloires pour le Sauveur, imaginèrent que Jésus dans son enfance avait été initié miraculeusement à toutes les sciences humaines (2). On a aussi tenté de métamorphoser les apôtres en philosophes. Quelques mots de S. Pierre et de S. Jacques ont suffi pour changer les disciples du Christ en disciples de Platon (3).

La science rejette ces suppositions, dépourvues de toute probabilité historique. Jésus Christ a pu s'inspirer des doctrines devenues le domaine commun de son époque, sans être un philosophe de profession. Il n'est pas venu pour enseigner des croyances, mais pour ranimer le sentiment religieux. La prédication évangélique est essentiellement morale, c'est à peine si l'on y découvre le germe de la théologie chrétienne. Cependant la religion, pour être puissante, demande un dogme. Ici la pensée reprend son empire; elle commence à percer dans l'Évangile de S. Jean (4), elle éclate avec une puissance merveilleuse dans les Épîtres de S. Paul. On a cru retrouver Aristote et Platon, Zénon et Senèque dans l'apôtre des Gentils. Il est probable que, sans être philosophe, le profond penseur n'était étranger à aucune doctrine philosophique (5). Le mouvement qui rapproche le Christianisme de la Philosophie prend une force croissante, à mesure que la

(1) *Augustin.* de Doctrina christ., § 43. « Dicere ausi sunt omnes Domini nostri Jesu Christi sententias, quas mirari et praedicare coguntur, de Platonis libris eum didicisse ». *S. Augustin* traite cette opinion de démence. Mais, chose singulière, aux prétentions des philosophes il oppose une explication tout aussi peu fondée; il soutient que Platon a été instruit dans les saintes Écritures par Jérémie (!)

(2) Ces fables ont été recueillies dans l'Évangile apocryphe de l'enfance de Jésus (Voyez sur ces niaiseries, *Brucker*, Hist. crit. Philos., T. III, p. 247-255).

(3) Le célèbre critique *Le Clerc* soutient cette opinion (*Bibliothèque Universelle*, T. X, p. 400 et suiv. Comparez *Brucker*, Hist. crit. Philos., T. III, p. 255-260).

(4) *S. Jean*, ou l'auteur du quatrième Évangile, connait les écrits de Philon. *Strauss*, Christliche Glaubenslehre, T. I, p. 420, s.

(5) *Brucker*, Hist. crit. Phil., T. III, p. 260-268. — *Neander*, Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel, T. I, p. 37, suiv.

religion nouvelle pénètre le monde ancien. On ne naît pas Chrétien dans les premiers siècles, on le devient; et d'où sortaient les hommes les plus éminents du Christianisme, ceux que la postérité a honorés du titre de Pères de l'Église? Ils étaient élevés dans les écoles des philosophes, ou c'étaient des philosophes qui passaient au Christianisme (1). Dans la lutte que la religion eut à soutenir avec l'ancienne civilisation, il fallait formuler et défendre les dogmes nouveaux. C'est de cette lutte qu'est sortie la doctrine chrétienne. Mais avec quelles armes combattre les philosophes, sinon avec la philosophie? avec quels instruments élever l'édifice de la théologie, sinon avec les lois de la raison telles que les avaient expliquées les grands génies de la Grèce? Partout nous trouvons la philosophie, elle s'assied au foyer du Christianisme; il vit et se meut en elle (2).

La philosophie s'était partagée en sectes nombreuses. Cependant il y avait un lien commun entre elles. Platon s'inspire de Pythagore, les Stoïciens se rattachent à Socrate. Lorsque la vie surabondante qui produisit ce riche épanouissement de la pensée s'épuisa, les sectes se rapprochèrent. L'élément qui domina dans ce syncrétisme fut la philosophie platonicienne, souche commune des diverses écoles. Le génie grec, recueillant ses dernières forces, donna naissance à une école puissante. Le Néoplatonisme est contemporain du Christianisme : des liens intimes les unissent, malgré la lutte qui les divise. La grande question de l'influence de la philosophie sur le développement du Christianisme se concentre dans les rapports des Néoplatoniciens avec les Pères de l'Église.

Le Platonisme des Pères de l'Église est une question capitale pour les origines de la doctrine chrétienne. Écartons d'abord les

(1) Aristide, Justin, Athénagore, Tatien, Pantène, Maxime, Clément, Origène, Grégoire, Basile, Augustin, etc.

(2) Nous ne faisons que traduire en langage moderne les idées de *S. Clément d'Alexandrie*. La philosophie est pour S. Clément un don de Dieu, elle a une origine divine, c'est un fragment de la révélation universelle; le Chrétien pour arriver à la perfection, doit réunir tous ces fragments (*Stromat.* I, 13, p. 348 sqq., éd. Potter). La philosophie purge l'âme pour ainsi dire et la prépare à recevoir la foi. Elle sert encore à fortifier la foi, en démontrant les dogmes sur lesquels elle repose (*Strom.* VII, 3. I, 17. I, 20, p. 839, 366, 377). Compar. plus bas, Livre VII, ch. 6.

erreurs, les préjugés qui obscurcissent le débat. Le *Platonisme* des Pères signifie-t-il qu'ils procèdent d'une école particulière de philosophie? Ce serait perdre de vue l'état des esprits à l'époque où le Christianisme parut. La division des sectes n'était plus aussi tranchée; il s'était fait un immense travail de fusion. Platon dominait ce mouvement, mais Pythagore, Zénon y avaient aussi leur part d'influence. L'eclectisme régnait partout; comment les Chrétiens auraient-ils eu un système exclusif? Les Pères de l'Église ne cachent pas leur prédilection pour Platon (1); mais ils ne se rattachent pas uniquement à lui. Pour eux, il n'y a qu'une philosophie dont les fragments se trouvent épars dans les diverses écoles (2).

Le Platonisme des Pères de l'Église n'implique pas davantage qu'ils soient des philosophes. Leur mission n'était pas de rechercher la vérité, mais de la répandre, d'agir, de pratiquer. Loin de faire profession de philosophie, ils la confondaient avec le paganisme qu'ils venaient combattre; ils voyaient en elle un ennemi auquel ils prodiguaient le dédain, parfois l'outrage (3). Mais l'opposition, même passionnée, de la religion et de la philosophie n'empêche pas qu'elles se fassent des emprunts, qu'elles se modifient l'une l'autre. Les Néoplatoniciens aussi affectaient un mépris superbe pour le Christianisme, cependant ils l'imitaient; l'ennemi le plus acharné de la nouvelle religion, Julien l'Apostat s'inspira de l'Évangile, en essayant de réformer le Paganisme. Il en fut de même des Chrétiens. Dans l'exaltation de leur supériorité, ils

(1) Les Pères témoignent tous une prédilection pour Platon.

S. Justin dit que « les doctrines de Platon ne sont pas éloignées des enseignements du Christ » (*Apolog.* I).

Lactance, qui rejette toute philosophie, avoue que « de tous les philosophes Platon s'est le plus approché de la vérité » (*Divin. Instit.* III, 21).

Eusèbe l'appelle « un philosophe admirable, le seul de tous les Grecs qui ait approché de la vérité (*Praepar. Evang.* XIII, 14); il a dit le vrai dans la plupart des choses (*Praepar. Evang.* XI, Prooem.); c'est de tous les philosophes celui qui a le plus de parenté avec le Christianisme » (*Ib.*, XIII, 18).

S. Augustin s'exprime de la même manière (De Civit. Dei, XI, 5; De doctrina christiana II, 40 : « Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici »).

(2) *S. Clément* (*Stromat.* I, p. 330, éd. Pott.).

(3) Voyez plus bas, Liv. VII, ch. I, sect. I, § 2.

rabaissaient la philosophie au rang de servante de la foi (1). Mais la servante enseignait ses maîtres. Ceux-là mêmes qui la combattaient en subissaient l'influence. Origène rejette la philosophie, et il lui doit sa grandeur.

Dans les temps modernes, le *Platonisme des Pères de l'Église* est devenu une question de parti (2). Lorsque les Protestants se séparèrent de Rome, ils soutinrent que l'Église avait altéré la foi primitive; leur prétention fut de remonter aux sources purement divines du Christianisme, à l'Écriture Sainte. Les Catholiques répondirent que la doctrine de l'Église était un développement, une explication de l'Écriture. Leurs adversaires répliquèrent que l'invasion de la philosophie néoplatonicienne avait corrompu l'Évangile. Les plus modérés parmi les écrivains catholiques, *Huet* l'évêque d'Avranches, le savant *Petau* (3), avouaient que les Pères avaient subi l'influence du Platonisme, et que cette influence n'avait pas toujours été favorable. Les Protestants, notamment les Sociniens, s'emparèrent de ces aveux; ils s'efforcèrent de représenter le dogme de la Trinité comme une hérésie platonicienne (4). Le Jésuite *Baltus* crut devoir prendre la *Défense des Saints Pères accusés de Platonisme* (1711). C'est une voix ennemie. Il déclare « avoir autant de mépris pour la philosophie païenne que d'admiration pour le Christianisme. » Pour soutenir sa thèse, il est obligé de fausser l'histoire (5) et de calomnier les philosophes (6).

Ces discussions passionnées, si elles obscurcissent la vérité,

(1) *Gregor. Nazianz.*, T. II, p. 193, D.

(2) Voyez *Brucker*, Hist. Crit. Phil., T. III, p. 543, sqq.

(3) *Petav.* Dogm. theol., T. II, lib. I, c. 3.

(4) Tel fut l'objet d'un pamphlet anonyme, intitulé : *le Platonisme dévoilé*, qui parut au commencement du XVIIIe siècle. On l'attribue à un prêtre réformé, nommé *Souverain*. *Le Clerc*, *Basnage*, soutiennent également que la doctrine des Pères est un Platonisme mal compris.

(5) A entendre *Baltus*, la philosophie de Platon aurait été complétement ruinée à la naissance du Christianisme. Voyez la réfutation de son système dans *Brucker*, Hist. Crit. Phil., T. III, p. 396-398.

(6) L'ardent apologiste reproche les plus infâmes désordres à tous les philosophes. Mais, par une singulière contradiction, il essaie de prouver contre *Le Clerc* que les philosophes ont puisé leur doctrine et jusqu'à leur langage dans l'Écriture Sainte.

révèlent au moins l'importance du débat. *Baltus* a soin de faire ressortir le but caché des écrivains protestants; ils veulent prouver que la religion chrétienne a été corrompue dès les premiers siècles par le mélange de la philosophie platonicienne, que le mystère de la Trinité n'appartient pas à la révélation, qu'il est un produit de cette même philosophie mal entendue par les saints Pères. Nous acceptons la question du *Platonisme des Pères* ainsi posée, elle a de la grandeur. Les écrivains modernes l'ont rapetissée, en disant que « les ressemblances entre la Philosophie et le Christianisme se bornent à quelques opinions particulières sur le monde des intelligences, les bons et les mauvais anges » (1).

La théorie d'un Dieu en trois hypostases renferme l'essence de la philosophie néoplatonicienne. La Trinité est aussi le fondement du Christianisme. Le Néoplatonisme a-t-il exercé une influence sur la conception chrétienne? La question suppose que le Christianisme n'est pas tout entier dans l'Évangile, mais qu'il s'est formé successivement. Pour le dogme de la Trinité, ce développement est de la dernière évidence. On a cherché en vain la doctrine du concile de Nicée dans S. Jean et les Pères des premiers siècles. On y trouve bien le Verbe, le Père et le Saint Esprit, mais rien de précis sur la fonction propre de chacune des personnes divines, ni sur les rapports qui les unissent (2). La naissance de l'hérésie arienne, son extension rapide, l'autorité dont elle jouit dans de nombreux conciles, atteste que la croyance de la Trinité n'avait pas encore pris une forme définitive au IVe siècle. La Trinité n'existait avant le concile de Nicée qu'à l'état d'élabora-

(1) *Matter*, Histoire de l'Église chrétienne, T. I, p. 236.

(2) *Moehler*, dans son savant ouvrage sur *Athanase*, soutient que la doctrine de Nicée a été celle de l'Église depuis les premiers siècles; mais il convient que les preuves spéculatives et bibliques sur lesquelles les Pères appuient leur sentiment ne sont pas toujours bonnes. Les expressions des premiers Pères manquent souvent d'exactitude et de clarté, dit-il, mais il ne faut pas tirer de là des inductions contraires à l'orthodoxie. Leur croyance est orthodoxe, mais l'explication de la croyance est souvent défectueuse. Un philosophe français appelle ce système d'interprétation un système désespéré. La croyance est pure, mais les preuves conduisent à une croyance toute contraire; les Pères croient, mais sans savoir quoi! (*Saisset*, dans la *Revue des deux Mondes*, 1844, T. III, p. 491, édit. de Bruxelles. — Comparez *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, I, 2, p. 984).

rabaissaient la philosophie au ...osophie néoplatonicienne la servante enseignait ses m... e l'activité de ses penseurs. taient en subissaient l'infl... école des philosophes; des il lui doit sa grandeur. ...stianisme : peut-on admettre

Dans les temps m... ...ée de la Trinité a été soumise est devenu une qu... ...t été sans action sur la théologie séparèrent de R... primitive; le... ...ogme chrétien soit un emprunt fait divines du ... ...ue. La conception de trois personnes répond... ...oins confuse, dans les religions de une... ...s spéculations de Pythagore et de Platon ...ussi bien que les Philosophes trouvaient ...eur tradition. Mais la coëxistence et la ...osophiques et des croyances religieuses dans ...e l'ère chrétienne, rendaient une action réciproque.

...isme, tout en s'inspirant de la philosophie et des ...iquité, leur est supérieur. Nous touchons ici à ...hristianisme, à la mission qu'il a remplie dans le ...ement de l'humanité.

...a division règne dans l'antiquité. Cette absence d'unité ...e dans l'opposition de l'Orient et de l'Occident. L'Orient ...que; dans l'Occident, c'est l'individualité humaine ...ui. Le principe de ces différences réside dans la concep- ...e Dieu et de la vie. Le Panthéisme se trouve au fond des ...ons orientales; la liberté, la personnalité sont méconnues ...isme distrait l'homme de la vie réelle, pour l'absorber ...une existence contemplative, dont le suprême idéal est le ... en Dieu, l'extinction du moi. La Grèce et Rome présentent ... spectacle différent; le sentiment de la grandeur de l'homme ...omine, les Dieux mêmes sont des hommes et exaltent la dignité ...e notre nature. Mais la civilisation gréco-romaine faisait l'homme ... grand à ses propres yeux, qu'il en perdait le sentiment du divin. L'homme n'est jamais plus près de sa chute, que lorsque

(1) Simon, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 125, 126, 310, s.

dans le délire de son orgueil, il se croit Dieu. A l'époque où Jésus Christ parut, la gentilité était démoralisée, corrompue dans toutes ses fibres. Le genre humain s'était déifié lui-même dans son Empereur, mais la déification de l'homme le laisse sans foi, et l'homme sans foi meurt (1).

Ainsi, l'Orient anéantissait la personnalité humaine en l'absorbant en Dieu, et la Gentilité finit par se perdre dans les excès de son orgueil. Le salut de l'humanité demandait que l'homme fût relevé de son abaissement, qu'il fût rattaché à Dieu, mais sans se confondre en lui. L'Orient et l'Occident s'étaient égarés dans des voies extrêmes. Il y avait dans les deux civilisations opposées des éléments vrais, mais au lieu de les développer d'une manière exclusive, il fallait les concilier. La philosophie et la religion tentèrent simultanément cette œuvre difficile.

Les Néoplatoniciens ne pouvaient réussir à concilier l'Orient et l'Occident. Leur point de départ même les poussait vers l'Orient; Platon s'en était inspiré, sa philosophie contenait le germe du mysticisme qui perdit Alexandrie. Le Panthéisme oriental l'emporta. Dieu, au lieu de se concentrer dans une puissante unité, se déploie dans une série infinie d'émanations; ainsi décomposé, il il se confond presque avec les divers degrés d'existence. La personnalité disparaissant en Dieu, ne peut pas subsister dans l'homme. L'activité est considérée comme une marque de notre faiblesse; l'idéal de la vie est l'extase, parce que l'extase supprime la pensée individuelle pour emporter et engloutir l'âme dans le sein de Dieu, océan de l'unité. Que devient la vie dans cette doctrine? Une existence rêveuse et oisive qui se consume dans l'oubli de soi-même et du genre humain (2).

Le Christianisme a opéré la conciliation que la philosophie alexandrine avait vainement tentée. La notion de la Trinité détruit dans sa source l'erreur du Panthéisme (3). Les Chrétiens

(1) *J. Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VII, p. 330.

(2) *Saisset*, dans la *Revue des deux Mondes*, 1844, T. III, p. 493, 498. — *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. II, p. 103. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 44.

(3) Voyez plus bas, Livre VII, ch. 2.

tion. A côté du Christianisme, [illegible] du mysticisme orien- concentrait sur cette même théo[illegible] l'union avec Dieu: Des Pères de l'Église sorti[illegible] -vis du Créateur, et son Néoplatoniciens embrassè[illegible] ever l'absorption en Dieu. que le travail séculaire [illegible] Dieu et de la personnalité dans les écoles philo[illegible] destinée. Le déisme laisse chrétienne? [illegible] est en présence de l'infini,

Ce n'est pas [illegible] isme a comblé l'abîme par le à la philoso[illegible] Christ, Fils de Dieu, est le Média- en Dieu [illegible] Dieu. La philosophie accepte l'idée, l'Orie[illegible] Christianisme l'a revêtue. La divinité ton [illegible] par S. Paul et formulée par Atha- d[illegible] que du péché originel. La croyance [illegible] tellement radicale qu'il a fallu [illegible] Dieu pour relever l'homme, est repoussée [illegible] ar la conscience humaine. La prémisse [illegible] doit être abandonnée. Mais le dogme de [illegible] pas être rejeté avec celui de l'Incarnation du

[illegible] être fini, Dieu un être infini. Où la créature [illegible] t-elle la conviction que, malgré cette distance [illegible] Créateur, Dieu a la main sur elle, qu'il l'aime [illegible] qu'il est aussi permis à la créature de s'élever [illegible] de l'aimer, de s'avancer par un progrès continu et [illegible] voie d'amour? Si l'homme est imparfait, il est [illegible] tible; il y a donc un type idéal vers lequel il [illegible] pouvoir l'atteindre, sans même le concevoir dans [illegible] deur. Mais ce que l'homme ne voit pas, Dieu le voit [illegible] profondeurs de son entendement. C'est à ce dernier terme [illegible] qu'il soit donné à l'homme d'atteindre, que la [illegible] devient digne de s'unir à son Créateur. Cet ineffable [illegible] en Dieu; c'est le lien, le Médiateur entre lui et la [illegible] Le dogme de la Médiation comble l'abîme entre l'infinie [illegible] de l'homme et l'infinie grandeur de Dieu. Nous pouvons [illegible] présomption que Dieu nous aime, puisque son amour [illegible] voit, non dans l'état de bassesse où nous sommes, mais dans

l'état de perfection où il nous conçoit. Le sentiment qui nous porte à l'amour de Dieu et par suite à un perfectionnement illimité, reçoit par là sa justification (1).

Ainsi compris, le dogme chrétien concilie les éléments contradictoires qui divisaient l'antiquité, Dieu et l'homme. L'homme participe de la nature divine, mais sans s'y perdre. Il a devant lui un type idéal, le Médiateur, l'Homme-Dieu, but suprême de ses efforts; il n'atteindra pas cet idéal, mais il suffit à sa grandeur qu'il s'en rapproche dans la série infinie de ses existences.

N° 3. RAPPORTS ENTRE LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE.

Un des premiers Pères de l'Église, *S. Justin*, parcourut toutes les écoles philosophiques; aucune ne satisfit le besoin de croire qui le tourmentait, il ne trouva le repos que dans le sein de Jésus Christ. Écoutons les confidences du saint martyr, elles nous révéleront la différence qui sépare la religion et la philosophie :

« Je m'attachai d'abord à un Stoïcien, mais après avoir demeuré assez longtemps avec lui, je vis qu'il ne m'apprenait rien de Dieu; lui-même ne le connaissait pas, et pensait que cette connaissance n'était pas nécessaire. Je le quittai et je m'adressai à un Péripatéticien, qui se croyait fort subtil. Celui-ci, après m'avoir souffert quelques jours, me pria de marquer la somme que je devais lui donner, afin, disait-il, que nous ne perdions pas inutilement notre temps, vous et moi. Sur cela, je l'abandonnai, ne le jugeant pas même digne du nom de philosophe. Cependant, pressé toujours du désir de connaître Dieu, j'allai trouver un Pythagoricien, homme de grande réputation et fort enflé de sa sagesse. Lui ayant exposé le dessein qui m'amenait : « Quoi ! me dit-il, êtes-vous versé dans la musique, l'astronomie et la géométrie? Croyez-vous, sans ce secours, atteindre à la béatitude? Ne faut-il pas qu'avant de pouvoir contempler le beau et le bon, vous ayez accoutumé votre âme à s'élever des choses sensibles vers les

(1) — *Reynaud*. Encyclopédie Nouvelle, au mot *Saint Paul*. — *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 2es Buch. — *Die Religion der Zukunft* (Bonn. 1844), p. 100, s.

intelligibles! » — Justin avoua qu'il ignorait ces sciences; le Philosophe le renvoya. « Ne sachant plus quel parti prendre, la pensée me vint de m'adresser aux Platoniciens. Je fréquentai longtemps l'un d'eux qui passait pour fort habile. Je profitai de ses enseignements; de jour en jour, il me semblait que je faisais de merveilleux progrès. L'intelligence des choses spirituelles me ravissait. En contemplant les idées, il me semblait que mon esprit fût comme élevé et porté sur des ailes. Je me croyais déjà arrivé à la véritable sagesse, et je ne doutais pas que bientôt je ne dusse voir Dieu, car tel est le but de la philosophie platonicienne ». *S. Justin* rapporte ensuite un entretien qu'il eut avec un Chrétien inconnu; le disciple du Christ lui montra quel maître il devait suivre, s'il voulait connaître la vérité. Ses discours embrasèrent l'âme du futur martyr, il avait enfin trouvé la philosophie qu'il cherchait avec tant d'ardeur (1).

S. Justin demandait aux philosophes ce que la philosophie ne peut pas donner. Les philosophes avaient ruiné le Paganisme, mais sans songer à remplacer les croyances populaires par leurs doctrines. Quand la vieille religion fut tombée, le monde se trouva sans foi. Alors se répandit la *bonne nouvelle* d'un Sauveur qui venait rendre la vie à l'humanité. La philosophie, étroitement liée à la civilisation ancienne, repoussa cette superstition qui menaçait d'emporter et la sagesse antique et la brillante culture de la Grèce et de Rome. Les philosophes firent un suprême effort pour sauver l'antiquité; ils s'attachèrent aux vieilles croyances, ils leur trouvèrent une signification symbolique, qui permettait de les concilier avec les spéculations des Pythagore et des Platon. La philosophie eut la prétention de s'unir à la religion et de se confondre avec elle.

Le Christianisme, dès qu'il attira à lui les hommes nourris dans les doctrines de la Gentilité, eut une prétention semblable. Les Pères virent dans la religion chrétienne la véritable philoso-

(1) *Justin*. Dialog. cum Tryph., c. 2. — Justin avoue que Platon surtout l'avait charmé : Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι.

phie, les Chrétiens se qualifièrent de philosophes (1). Mais la philosophie chrétienne est à leurs yeux aussi supérieure à la philosophie ancienne, que la parole de Dieu l'emporte sur celle des hommes. Le Christianisme absorbait donc la philosophie. « Le Chrétien cesse de philosopher, dit *Tertullien*; à quoi bon la recherche de la vérité après Jésus Christ? la spéculation après l'Évangile? Celui qui croit n'a plus le désir de scruter au delà de sa croyance; le principe de notre foi est en effet de croire, qu'il n'y a rien au-delà » (2). « Qu'est-ce que la philosophie? s'écrie *Lactance*. L'amour de la sagesse; les Chrétiens seuls possèdent la véritable sagesse, celle qui est fondée sur la révélation de Dieu » (3).

Ainsi le Christianisme voulait absorber la philosophie, et la philosophie tendait à se faire religion. Ces prétentions se sont renouvelées de nos jours (4). C'est une erreur dangereuse qui a sa source dans une fausse conception de la religion et de la philosophie. Sans doute, au fond, la philosophie et la religion sont identiques; elles s'occupent l'une et l'autre de l'homme, de sa

(1) *Clement. Alex.* Strom. lib. I, fine : ἀληθὴς φιλοσοφία. — *Ib.*, VI, p. 786 : οἱ φιλόσοφοι τοῦ θεοῦ.

Theodoret. Serm. adv. Graec. XII (Op. T. IV, p. 666, c.); εὐαγγελικὴ φιλοσοφία. — Cf. *Socrat.* Hist. Eccles. IV, 27.

Lactant. De Opif. Dei, c. 1 : « Philosophi nostrae sectae ».

Salvian. De Gubern. Dei (IV, p. 86) : « Philosophia christiana ».

Les ascètes chrétiens prirent le nom de philosophes (*Brucker*, Hist. crit. philos., T. III, p. 246, sq, 414). La vie monastique était exaltée comme une divine philosophie (*Sozomen.* Hist. Eccl. I, 12. — *Isidor Pelus.* Epist. I, 260).

(2) *Tertullian.* De Praescript. haeret. c. 7.

(3) *Lactant.* Divin. Inst. III, 2; III, 16. — Cf. *Augustin*, c. Julian. Pelag. IV, § 72 : « Christiana philosophia una et vera philosophia ». Toute la science, dit *S. Augustin*, que l'on peut tirer des livres des philosophes, n'est rien en comparaison de celle que l'on trouve dans l'Écriture (De doctrina christ. II, 42 : « Quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine et mirabili humanitate discuntur »).

(4) « La philosophie doit devenir une religion, sans cesser d'être une philosophie. » *Leroux*, de Dieu, dans la *Revue Indépendante*, T. III, p. 29. Comparez les observations de *Leroux* sur les rapports entre la philosophie et la religion, dans son travail sur l'*Eclectisme* (1re Partie, §§ 4, 5, 6).

destinée, du lien qui l'unit à Dieu et à ses semblables (1). Mais si elles ont le même objet, elles diffèrent considérablement dans la voie qu'elles suivent pour y arriver. La philosophie est la recherche de la vérité, et à cette recherche préside le libre mouvement de la raison. La religion est la foi dans certaines vérités fondamentales, acceptées par la conscience humaine; elle ne scrute pas, elle croit; si elle fait usage de la raison, c'est dans les limites de la croyance. La religion et la philosophie se sont confondues à certaine époque, lorsque les mêmes vérités étaient reçues par l'une et par l'autre. Cependant l'union n'a jamais été complète. Les religions sont l'expression des sentiments généraux de l'âge où elles naissent; mais l'humanité ne possédant pas la vérité absolue, il se mêle nécessairement des erreurs à toute conception religieuse. La mission de la philosophie dans sa marche progressive est de poursuivre sans relâche la découverte de la vérité, de la dépouiller des erreurs qui l'altèrent. Les travaux des philosophes préparent ainsi les développements nouveaux de la religion. C'est à ces époques de rénovation religieuse que la philosophie, voyant la ruine des vieilles croyances, conçoit la haute ambition de les remplacer. Ambition irréalisable! L'humanité vit de foi, il lui faut la certitude sur les points qui intéressent son salut, et non une recherche qui, par sa nature même, est pleine de doutes et d'angoisses. Mais la religion, de son côté, ne peut tenir lieu de la philosophie; car elle ne donne pas satisfaction à un des besoins les plus impérieux de notre nature, la poursuite incessante de la vérité. Dans cette poursuite, la raison ne

(1) *Augustin.* De vera religione, § 8 : « Creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem ».

Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique, VI : « Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi.... La vérité nous parle de diverses manières, mais certainement elle dit toujours la même chose ».

Leibnitz, Discours de la conformité de la foi avec la raison, § 39 : « Comme la raison est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu, et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que cet article est faux et non révélé; ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu ».

veut et ne doit être arrêtée par aucun dogme : l'indépendance est inséparable des travaux philosophiques. Est-ce à dire que la philosophie et la religion soient destinées à une hostilité éternelle? Il y aura hostilité aussi longtemps que la religion sera fondée sur une révélation miraculeuse. La révélation exclut la raison, elle est incompatible avec la philosophie. Elle prétend posséder la vérité absolue, et les philosophes professent que l'humanité ne la possède jamais, mais qu'elle a mission de la chercher. De là une opposition nécessaire. Il n'y aura de paix, d'harmonie, que lorsque la religion acceptera le dogme de la perfectibilité et renoncera à l'orgueilleuse prétention d'émaner directement de Dieu. Alors la philosophie et la religion marcheront de concert à la poursuite du même but, mais toujours dans des voies différentes.

Tels sont les liens entre la philosophie et la religion. C'est de ce point de vue qu'il faut apprécier les rapports entre la philosophie ancienne et le Christianisme. Nous admettons avec les Pères de l'Église la supériorité de la religion chrétienne sur la philosophie de la Grèce; mais ils se sont trompés en croyant que l'Évangile était destiné à remplacer définitivement les spéculations philosophiques. Cette erreur les a empêchés de voir en quoi consiste précisément le progrès accompli par le Christianisme. On a souvent reproché à la philosophie, qu'elle s'adresse à une imperceptible minorité. Les Pères de l'Église triomphent en opposant la conversion du monde par quelques pêcheurs à l'impuissance des Pythagore et des Socrate : « Que les Gentils rougissent, dit S. *Chrysostome*, quand il est question de leurs philosophes et de leur prétendue sagesse, plus misérable qu'une complète ignorance. Vos philosophes ont à peine eu quelques disciples, encore les perdaient-ils au premier danger qui les menaçait. Les disciples de Jésus Christ, pêcheurs, publicains, faiseurs de tentes, ont converti le monde entier à l'Évangile. Des dangers innombrables, loin d'arrêter leur prédication, l'ont favorisée; les hommes les plus ignorants de la campagne sont devenus de vrais philosophes » (1). Non, les ignorants ne sont pas devenus des philoso-

(1) *Chrysost.* Homil. 19, § 2, ad Popul. Antioch. (Op., T. II, p. 191, A. B.). — *Id.* in Acta Apostol. Homil. IV (T. VIII, p. 38, A. B.). — Cf. *Origen.* c. Cels. VI, 1, sq.; VII, 59, sq.

phes, ils n'ont fait que recevoir les vérités élaborées par la philosophie et converties en articles de foi. Le petit nombre de disciples des philosophes n'est pas non plus une marque d'impuissance; les spéculations de la philosophie seront toujours le privilége des intelligences d'élite. Cependant il y a quelque chose de vrai dans cette accusation. L'esprit aristocratique de l'antiquité avait gagné jusqu'à la philosophie. Les philosophes ne se contentaient pas de leur haute mission, la recherche de la vérité, ils établissaient une séparation injurieuse entre le grand nombre voué à la superstition, et les rares privilégiés de la science (1). Ils ne daignaient pas s'occuper de la foule (2), bien moins encore des femmes, des esclaves et des Barbares. La vérité était le partage de quelques hommes; l'erreur, le lot du genre humain (3). Cet esprit aristocratique, exclusif, était tellement inhérent à la philosophie ancienne, qu'il domina même les philosophes qui voulaient faire de la philosophie une religion : les Néoplatoniciens cachaient leur doctrine avec un soin digne des antiques mystères du Paganisme (4). Jésus Christ ordonna à ses disciples de prêcher la vérité sur les toits, de l'annoncer à toutes les classes, à toutes les nations. Il n'y a qu'une vérité, tous les hommes doivent y avoir accès (5). Plus de double religion, l'une pour le peuple, l'autre pour les sages, la croyance des sages devient celle de tous (6). « Le Christianisme, c'est l'initiation du genre humain à la loi du salut, c'est l'humanité; la Gentilité était l'exclusion de l'humanité (7). »

(1) Voyez le Tome III de cet ouvrage, p. 509-513.

(2) *Garve* a remarqué que, même en traitant des devoirs des hommes, les philosophes anciens ne se préoccupaient que des classes supérieures; leurs préceptes ne s'adressent pas au grand nombre (*Anmerkungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, T. I, p. 6).

(3) *Clement. Alexand.* Strom. VI, 18, p. 827.

(4) *Plotin.* Ennead. II, 10, 9.

(5) *Origène*, répondant à *Celse*, dit que les philosophes méprisent les hommes incultes comme indignes de recevoir les vérités de la philosophie. Il faut au contraire, dit le Père de l'Église, les attirer de toutes nos forces à des sentiments plus élevés; il faut instruire les simples, guérir les malades (*Origen.* c. Cels. VIII, 50).

(6) *Leibnitz*, Praef. ad Tentam. Theodic., § 5 : « Religio sapientum facta est religio populorum ».

(7) *Ballanche*, Palingénésie.

La philosophie est surtout une spéculation. Ce n'est pas à dire q'elle doive se renfermer dans les abstractions; la philosophie est la science des idées et les idées gouvernent le monde. Cependant il est certain que la théorie domine dans les études philosophiques. Les Pères n'ont pas manqué de reprocher aux philosophes ce caractère purement spéculatif de leurs travaux. *Origène* avoue la conformité des dogmes chrétiens et de la philosophie; mais à quoi ont abouti les admirables dissertations de Platon sur le souverain bien? Elles n'ont porté à la vertu ni Platon ni ses lecteurs, c'est une nourriture pour l'intelligence; la puissance d'échauffer les âmes manque aux sages (1). « Montrez-nous, dit *Théodoret* aux païens (2), des villes qui se gouvernent selon les lois de Platon, et qui observent cette forme de république qu'il a exposée dans ses écrits... Le plus sage de vos philosophes, après avoir tant écrit pour prouver l'immortalité de l'âme, n'a pu même persuader ce dogme à son disciple Aristote ». Bien plus, ces grands philosophes étaient en contradiction perpétuelle avec eux-mêmes; ils enseignaient la vérité, et ils pratiquaient l'erreur : « Après avoir disserté sur le souverain bien, sur Dieu, ils descendent au Pirée, pour offrir leurs prières à Diane, pour assister à des fêtes célébrées par une multitude ignorante. Ils parlent magnifiquement de l'immortalité de l'âme, du bonheur qui l'attend, quand elle a été vertueuse, puis ils sacrifient un coq à Esculape » (3).

(1) *Origen.* c. Cels. VI, 5. Cf. VI, 2. — *Lactant.* Divin. Instit. III, 26 : « Cum aetates suas in studio philosophiae conterant (philosophi), neque alium quemquam, neque seipsos possunt facere meliores ».

(2) *Theodoret.* Serm. V adv. Graec. (Op , T. IV, p. 555). Cf. Serm. IX adv. Graec. (T. IV, p. 615, 619). — *Augustin.* De vera relig., § 2. « Non enim sic isti nati erant, ut populorum suorum opinionem ad verum cultum veri Dei, a simulacrorum superstitione atque ab hujus mundi vanitate converterent ».

(3) *Lactance* (Div. Inst. III, 20), *Tertullien* (Apolog. c. 46), *Augustin* (De vera relig. c. 2), *Athanase* (Orat. c. gentes, c. 10), *Eusèbe* (Praepar. Evang. XIII, 14), *Chrysostome* (Homil. III in Ep. ad Rom., § 3, Op., T. IX, p. 451, C. D.) reprochent vivement aux philosophes, surtout à Socrate et à Platon, leur attachement aux superstitions populaires. Les Néoplatoniciens érigèrent ces contradictions en système; tout en reconnaissant un Dieu souverain, ils admettaient des dieux et des démons; ainsi ils autorisaient les superstitions de l'idolâtrie et même de la magie (*Augustin.* De Civ. Dei, VIII, 12; X, 1).

Jésus Christ ne s'adressa pas à la raison, mais au cœur; son but n'était pas d'instruire, mais d'échauffer (1). Il ne prit pas ses disciples parmi les sages, mais parmi les simples d'esprit. Les Chrétiens pratiquèrent ce que les philosophes avaient enseigné. C'est dans cette différence essentielle que les Pères placent la supériorité du Christianisme. Écoutons un des premiers apologistes. On accusait les Chrétiens d'impiété; *Athénagore* oppose aux ennemis du Christianisme ces paroles de Jésus : « *Pour moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent*. Qui sont ceux qui observent une morale aussi parfaite? Sont-ce ces gens qui s'appliquent à résoudre des syllogismes, à faire des distinctions, à examiner des définitions?... Ces hommes ont-ils le cœur assez pur et l'âme assez belle, pour aimer leurs ennemis, pour rendre des paroles obligeantes à ceux qui leur disent des injures, et pour prier en faveur de ceux qui veulent leur ôter la vie? N'est-il pas évident qu'ils font tous les jours le contraire, que toute leur philosophie consiste dans leurs paroles? Chez nous, vous trouverez des ignorants, des artisans, de vieilles femmes qui ne pourraient peut-être pas montrer par des raisonnements la vérité de notre doctrine, mais qui montrent l'utilité de leurs sentiments par des actions. Ils s'appliquent, non à arranger des paroles, mais à faire de bonnes œuvres, à ne pas maltraiter ceux qui les maltraitent, à souffrir patiemment les injures qu'on leur fait, à donner volontiers à ceux qui leur demandent, et à aimer leur prochain comme eux-mêmes » (2).

Il y a de l'orgueil dans la comparaison que les Pères de l'Église établissent entre les Chrétiens et les Philosophes. Ignorant les lois qui président au développement de l'humanité, ils n'étaient frappés que de l'opposition entre la civilisation nouvelle et le

(1) *Pascal*, Pensées.

(2) *Athenagor*. Legat. pro Christ, c. 11. — *Tertull*. Apol. 46 : « Quid simile philosophus et Christianus? famae negotiator et salutis? verborum et factorum operator »?

Cyprian. De bono patientiae, p. 491, sq : « Philosophi non verbis, sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate praeferimus, qui non loquimur magna, sed vivimus quasi servi et cultores Dei ».

monde ancien; ils ne voyaient pas que ces spéculations, qui leur paraissaient si inutiles, avaient préparé la doctrine chrétienne. Même dans la voie morale, le Christianisme a eu des précurseurs parmi les philosophes. Les Cyniques et les Stoïciens avaient une médiocre estime pour la métaphysique; leur ambition était de gouverner la vie d'après les règles de la sagesse. Les Néoplatoniciens allèrent plus loin; ils voulurent faire de la philosophie une religion. Le Christianisme accomplit cette œuvre dans les limites où elle est possible. Pourquoi fut-il donné au Christ de réaliser la réforme que les philosophes avaient tentée en vain? C'est que la philosophie était essentiellement scientifique, elle s'adressait à l'intelligence, même lorsqu'elle prétendait exercer une influence morale. Le Christianisme s'inspira du sentiment, beaucoup plus que de la raison. La science seule produit l'orgueil, et l'orgueil isole, divise. La voie du cœur est celle de la charité; la charité unit, elle est le lien qui enchaîne les hommes (1). L'isolement, l'orgueil et la haine dominaient dans l'antiquité, parce que les hommes n'avaient pas conscience du lien qui les unit à Dieu et par Dieu à leurs semblables. La philosophie pas plus que la religion ne concevait de rapport direct entre Dieu et l'homme; Moïse et Platon (2) avaient vaguement conçu Dieu comme charité; le Christianisme s'empare de cette conception; le Dieu des Chrétiens est un Dieu d'amour. Jésus Christ n'est pas venu expliquer les mystères du souverain Être, il n'est point venu enseigner la science, il est venu prêcher la loi de vie, qui n'est que la loi de l'amour, sa doctrine se résume en ce mot unique : Aimez. C'est avec cette parole qu'il aidera à renouveler le monde.

(1) *Augustin.* De Civ. Dei, IX, 20. Cf. de Trinit., VIII, 12 : « Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores ».

(2) Nous ne parlons pas de Bouddha. Le Bouddhisme mérite d'être placé à côté du Christianisme pour son esprit de charité. Si nous n'établissons pas une comparaison entre les deux doctrines, c'est que notre connaissance du Bouddhisme est trop imparfaite.

CHAPITRE II.

INFLUENCE CIVILISATRICE DU CHRISTIANISME.

A entendre les philosophes du dernier siècle, « le Christianisme est une superstition juive qui vint se mêler aux calamités de l'invasion des Barbares, détruisit le culte poétique, les arts, les vertus de l'antiquité et précipita les hommes dans les ténèbres de l'ignorance. Il pervertit les esprits en inspirant aux hommes un spiritualisme insensé; s'il avait été universellement pratiqué, les déserts se seraient remplis et le monde serait devenu un désert. On vante la charité, le fraternité, l'égalité chrétiennes. Voyons ces beaux sentiments à l'œuvre. Cette religion d'amour a couvert le monde de bûchers, elle a divisé les hommes, nourri les haines, produit les guerres les plus sanglantes. La fraternité n'a pas empêché l'Europe de gémir sous le joug de la plus ignoble servitude pendant cette longue nuit du moyen âge, où le Christianisme était dominant. Lorsque les peuples voulurent traduire en institutions politiques et sociales le dogme de l'égalité, ils trouvèrent l'Église parmi leurs ennemis; une sainte alliance se forma entre les papes et les rois, pour asservir l'humanité. Tel est le Christianisme; ce n'est que sur ses ruines que peut s'élever l'édifice de la société future. »

La philosophie du XVIIIe siècle, appelée à détruire les institutions du moyen âge, était animée d'une haine aveugle du passé. Elle ne vit dans le Christianisme que ses abus. Aujourd'hui le sol est jonché de ruines; le monde est en travail d'un nouvel ordre social. Mais comment bâtir une société sans lui donner pour fondement une conception religieuse? Le sentiment de la religion que nos pères croyaient avoir détruit, se réveille avec force : en attendant que l'avenir lui donne satisfaction, il se

rejette dans le passé. De là une vive réaction en faveur du Christianisme. La philosophie l'avait calomnié; dans notre ardeur à lui rendre justice, nous risquons de nous faire illusion. Tout n'était pas faux dans les attaques dirigées contre l'Église. Reconnaissons les bienfaits de l'étonnante révolution opérée par le Christ, mais ne les exagérons pas. Le Christianisme n'est pas la vérité absolue, il a accompli un immense progrès dans le développement de l'humanité, mais ce progrès était préparé par le travail de toute l'antiquité. Bien des erreurs se sont mêlées à l'œuvre de Jésus; bien des dogmes, considérés comme émanation de Dieu, n'ont qu'une importance transitoire; bien des institutions auxquelles le Christianisme a donné naissance n'ont qu'une valeur momentanée. Pour apprécier le Christianisme, il faut y voir un moment dans la vie du genre humain; il procède du passé, et l'ère nouvelle qu'il ouvre est elle-même la préparation d'un progrès nouveau.

Les peuples modernes ont pour devise l'égalité et la fraternité. Les politiques, trouvant l'égalité et la fraternité dans l'Évangile, rattachent le mouvement qui agite aujourd'hui le monde à la prédication de Jésus Christ (1). Ils s'efforcent de prouver que leurs théories de réorganisation sociale sont en germe dans la doctrine chrétienne. Mais on leur répond qu'ils méconnaissent la nature du Christianisme. La religion est avant tout un rapport de l'homme à Dieu. Le Christianisme, plus que toute autre religion, est essentiellement intérieur; il tend à régénérer l'individu, il ne songe pas à renouveler la société. S'il appelle tous les Chrétiens des frères, s'il proclame que riches et pauvres, puissants et faibles, nobles et peuple sont égaux, c'est en vue du royaume des cieux; mais Jésus Christ s'occupe si peu d'un monde dont il attend la fin prochaine, qu'il déclare hautement que son règne n'est pas de ce monde; ses disciples, bien loin de vouloir renverser la société ancienne, professent leur respect pour l'Empire et les Empereurs; cependant l'antiquité reposait sur l'inégalité la plus révoltante et sur la force brutale.

(1) « Le socialisme est le Christianisme ». *Quinet,* L'enseignement du peuple.

Ces appréciations diverses du Christianisme ne sont peut-être pas inconciliables. Oui, l'Évangile s'adresse avant tout à l'homme individuel; mais telle est la tâche de toutes les doctrines qui veulent agir sur l'humanité. C'est un grand enseignement pour les réformateurs modernes, qui s'imaginent renouveler la société à coups de lois ou de systèmes; ils oublient que la société se compose d'êtres individuels et que toute révolution extérieure ne peut être que la manifestation d'un changement intérieur. Mais est-ce à dire que la religion doit renoncer à modifier le monde? S'il faut régénérer les individus avant de réformer la société, il importe également d'organiser un milieu favorable au développement des individus. Les Stoïciens aussi avaient la noble ambition de donner la perfection à l'homme par le travail de l'âme; mais en se livrant exclusivement à cette œuvre de perfectionnement individuel, ils oublièrent les maux qui rongeaient l'antiquité, et ils furent même impuissants à régénérer les individus. La religion a une plus haute mission : faire le salut des hommes et par l'action individuelle et par l'action sociale.

Le Christianisme a commencé par accepter l'état social au milieu duquel il s'est produit; il a prétendu s'isoler du monde politique et concentrer son action sur l'homme intérieur. Mais la religion ne se laisse pas scinder ainsi; son ambition, quoiqu'on fasse, est plus grande. Lui refuser toute influence sur la société, c'est la condamner à l'impuissance du Stoïcisme. Si l'Église recule devant la réalisation des dogmes déposés dans l'Évangile, l'humanité saura le faire à sa place. Ce qu'elle demande, c'est l'application dans les lois, dans les institutions, des paroles de Jésus Christ. Elle demande l'égalité; que dit le Christianisme? Les hommes sont égaux devant Dieu, ils sont égaux par leur origine et leur fin commune, ils ont donc des droits et des devoirs communs; une loi commune, universelle, doit les régir. Elle demande la fraternité; que dit le Christianisme? Vous êtes tous frères; nous devons donc nous aimer et nous traiter mutuellement en frères. Elle demande la paix, l'association des peuples, pour que les hommes marchent de concert vers l'accomplissement de leur destinée; que dit le Christianisme? Tous les peuples sont mem-

bres d'une grande famille, ils sont frères, c'est un crime de verser le sang de son frère. Nous pouvons donc revendiquer Jésus Christ comme *le prince de la paix;* en prêchant la charité et la fraternité, il a posé les fondements de l'association pacifique du genre humain. En ordonnant à l'homme d'aimer l'homme, Jésus Christ ne distingue pas le citoyen de l'étranger; sa doctrine d'amour unit dans son universalité les peuples entre eux, aussi bien que les membres d'un même État; elle tend à former une seule société de toutes les nations. « Le monde, » disait il y a six siècles *Tertullien*, « n'est à nos yeux qu'une vaste république, patrie commune du genre humain » (1).

Constituer le genre humain dans l'unité, tel est l'objet suprême du Christianisme. Il annonça dès le principe cette prétention qui le distingue de toutes les doctrines politiques et religieuses de l'antiquité. Où est le législateur, dit *Origène* (2), qui ait songé à étendre ses lois au delà des limites d'une cité ou d'un peuple? où est le philosophe qui ait songé à embrasser l'humanité entière dans ses doctrines? Les Pères de l'Église triomphent des divisions de la philosophie : la vérité est une, pourquoi les philosophes suivent-ils des écoles diverses? (3). Cette apparente discordance cachait le lent travail de l'unité. L'antiquité n'était pas appelée à la fonder, il lui manquait la conscience de l'unité du genre humain. De là l'esprit de division qui éclate à la fois dans les spéculations des philosophes et dans les faits.

Le Christianisme a en lui le principe qui faisait défaut au monde ancien. Il procède de l'unité de Dieu et de la Création; dès-lors toutes les distinctions factices nées de l'isolement et de l'ignorance disparaissent. L'unité de la Création implique l'égalité des êtres créés, et l'égalité ne peut exister sans l'unité de nature; où serait le lien entre des êtres originairement inégaux? L'antiquité n'en connaissait au fond d'autre que la force; de là le con-

(1) « Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum » (*Tertullian.* Apol. 38).

(2) *Origen.* De princ. IV, 1. — Cf. *Theodoret.* adv. Graecos, Serm. IX (T. IV, p. 608, sqq.).

(3) *Justin.* Cohort. ad Graec. — *Lactant.* Div. Inst. III, 4. — *Euseb.* Praepar. Evang. XIV, 9.

flit de passions, d'intérêts opposés, d'où naquirent la guerre, la servitude et la tyrannie. La violence opère une union purement matérielle. Le Christianisme y substitue l'amour, la charité. « Détruire sur la terre la domination de la force, y substituer le règne de la justice et de la charité, et réaliser ainsi entre les membres de la grande famille humaine, individus et peuples, l'unité dans laquelle chacun vivant de la vie de tous, trouve les conditions les plus favorables au développement de sa destinée, telle est la mission du Christianisme » (1).

Cependant le Christianisme n'a pas réalisé cet idéal. L'unité chrétienne est viciée par le dogme de la Révélation. En vain elle rejette la distinction de citoyen et de barbare, de libre et d'esclave; la révélation devient la source d'une nouvelle division. Le croyant est séparé de l'infidèle, l'orthodoxe de l'hérétique, par un abîme que rien ne peut combler. Le monde est partagé en Chrétiens et non Chrétiens, et cette division conduit à la haine, à la guerre. L'hostilité ne pourrait disparaître que par la réunion de tout le genre humain dans la foi chrétienne. Mais l'unité religieuse, telle que l'Église la conçoit, est impossible. Il y a dans la création un élément d'unité et un élément de diversité. Les anciens ne connaissaient que le principe de la diversité, ils le divinisaient dans les dieux innombrables dont ils peuplaient l'univers. Le Christianisme voulant ramener cette discordance à l'harmonie, s'attacha exclusivement au principe de l'unité. Mais si l'antiquité a méconnu un élément essentiel de la nature humaine, le Christianisme de son côté fait violence à l'humanité, en essayant de ramener toutes les diversités à l'unité absolue. L'Église tente une œuvre impossible, dans laquelle elle doit échouer.

Ainsi le Christianisme n'a pas résolu le grand problème de l'unité. Il ne sera résolu que lorsque la Religion cessera d'être fondée sur une révélation miraculeuse, directe de la Divinité. Alors seulement l'unité qui est en germe dans le Christianisme, produira tous ses effets. La charité, la fraternité ne seront plus circonscrites dans un cercle étroit de fidèles par la foi. L'homme

(1) *Lamennais,* Affaires de Rome.

aimera son semblable, non comme croyant, mais comme homme. La religion n'aura plus la prétention d'imposer à l'humanité entière des lois identiques, invariables, au nom de Dieu. Elle respectera les exigences des individus, des nations. L'unité restera toujours l'idéal, mais ce ne sera pas une unité absolue, tyrannique; ce sera une unité assez large pour comprendre les éléments divers de l'humanité, sans absorber l'un au profit de l'autre. Quand l'harmonie sera établie dans l'ordre intellectuel et moral, elle se réalisera aussi dans l'ordre politique. Telle est la mission de l'avenir.

LIVRE II.

LA DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE.

CHAPITRE I.

JÉSUS CHRIST.

Vers le temps de la venue de Jésus Christ, les nations étaient dans l'attente d'un événement qui devait renouveler le monde. Ces espérances avaient diverses causes, et se produisaient sous diverses formes. L'idée de la déchéance du genre humain était répandue dès la plus haute antiquité. Mais l'homme a un espoir invincible de salut. La chute appelle un Réparateur, un Médiateur entre Dieu et la créature. De là la croyance qu'un personnage divin paraîtrait pour sauver l'humanité (1). Les prophètes hébreux annonçaient un Messie qui devait présider à un renouvellement de l'homme intérieur. Les philosophes et les sacerdoces de l'Occident attendaient également une création nouvelle, mais leurs conceptions avaient un caractère plus physique que religieux. Les sectes philosophiques s'accordaient à enseigner que le monde avait des périodes de développement et de destruction; semblable au phénix, il ne finirait que pour renaître; mais la philosophie n'attachait aucune idée de changement à ces renaissances, elle croyait à une identité complète de toutes choses dans les diverses périodes (2). Cependant la conscience humaine résistait au dogme d'une éternelle uniformité; elle demandait à ces révolutions palingénésiaques

(1) *Tertullian.* Apolog. 21 : « Sciebant qui apud vos fabulas ad destructionem veritatis istius aemulas praeministraverunt; sciebant et Judaei, venturum esse Christum ».

(2) Voyez les témoignages dans *Leroux*, De l'Humanité, p. 692 et suiv.

des conditions nouvelles, une existence plus parfaite. La poésie se fit l'organe de ces désirs. Virgile, dans de beaux vers dont il ignorait le sens profond, prédit un nouvel ordre de choses, un âge plus heureux; Sénèque annonce que les générations futures seront meilleures (1).

A mesure que les temps approchaient, ces vagues aspirations prirent une forme plus positive. Les devins étrusques, en annonçant un nouvel âge qui changerait la face de l'univers, mêlèrent à cette idée cosmique l'idée d'une révolution sociale; des races différentes devaient aux époques de renouvellement, avoir la direction des choses humaines (2). Les pressentiments de l'humanité parurent se préciser jusqu'à indiquer la partie de la Terre qui prendrait l'initiative de la régénération. L'Orient, disaient les antiques traditions sacerdotales, prévaudrait; des hommes partis de la Judée s'empareraient du monde (3). L'époque même de ce prodigieux événement était fixée. Les astronomes avaient calculé qu'après six siècles, le soleil et la lune revenaient aux mêmes points du ciel; on croyait que la fin du monde, suivie d'une palingénésie générale, coïnciderait avec ces périodes.

Chez aucun peuple, ces espérances de renouvellement n'avaient autant de force que chez les Juifs. Les divers éléments d'une future palingénésie se réunissaient dans leurs livres sacrés et dans les croyances populaires. L'idée qu'une grande révolution phy-

(1) Voyez le T. III de cet ouvrage, p. 385, 386, 390 et 391.

(2) Huit races d'hommes, disaient les devins étrusques, doivent remplir la durée des siècles. Dieu a marqué à chacune de ces races un temps limité par la période de la *grande année*. Lorsqu'une race finit et qu'il s'en élève une autre, le ciel ou la terre en donnent le signal, par quelque mouvement extraordinaire. Des signes effrayants avaient paru au ciel; les devins d'Etrurie consultés répondirent qu'ils annonçaient un nouvel âge, qui changerait la face du monde. (*Plutarch.*, Sylla, c. 7).

(3) Les témoignages laissent quelque doute. *Tacite* parle d'une prédiction contenue dans les Écritures des Juifs (*Histor.* V, 13). *Suétone* étend la prédiction à tout l'Orient. (*Vespas.* 4 : « Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum poterentur ».) Quelles sont les autorités de Suétone? On l'ignore. *Bruno Bauer*, dans sa Critique des Évangelistes (T. I, p. 96-100), dit que Suétone a copié Tacite, que Tacite a puisé dans Josèphe (De bello jud., VI, 6, 4), et que l'historien juif n'a d'autre garant de cette prétendue prophétie qu'une prédiction mal interprétée de Daniel.

sique aurait lieu au bout de six mille ans se rattachait au mythe de la Création. Dieu avait créé le monde en six jours, il s'était reposé le septième; selon les divines Écritures, mille ans n'étaient devant ses yeux que comme un jour; le monde durerait également six mille ans, ensuite viendrait le jour du Seigneur, le règne de Dieu. Que devait être ce grand sabbat? Les uns y voyaient une réforme de l'homme intérieur, qui serait relevé de la chute et rétabli dans sa pureté primitive; les autres étaient frappés davantage de la forme politique de cette rénovation et espéraient que le peuple de Dieu ramènerait toutes les nations dans le sein de Jéhova. Tous attendaient un Messie qui se mettrait à la tête du mouvement. A l'époque de la venue de Jésus Christ, on croyait que le septième millénaire était arrivé, et que le Messie devait paraître (1) : « L'an quinzième du règne de Tibère, sous les grands prêtres Anne et Caïphe, la parole du Seigneur fut sur Jean, fils de Zacharie, dans le désert. Et il vint dans toute la région du Jourdain, prêchant le baptême de pénitence, en rémission des péchés. Tout Jérusalem s'en allait vers lui, et toute la Judée et toute la contrée voisine du Jourdain. Or, le peuple flottait dans ses pensées et tous se demandaient en leurs cœurs à l'égard de Jean, s'il n'était point peut-être le Christ » (2). Les imaginations étaient exaltées par ces espérances; de tous côtés s'élevaient des prophètes, les uns trompés, les autres trompeurs. Simon le Magicien enseignait qu'il était l'incarnation du Fils pour les Juifs, du Père pour les Samaritains, du Saint Esprit pour les autres nations; grands et petits, Juifs et païens, tombaient à ses pieds (3). S. Paul trouva en Grèce une jeune esclave, célèbre par ses divinations; en le voyant lui et ses compagnons, elle s'écria : « Ces hommes sont les serviteurs du Dieu très-haut qui vous annoncent la loi du salut » (4). A Lystre, en Lycaonie, le peuple dit en voyant les Apôtres : « Les dieux sous forme d'hommes

(1) *Leroux*, De l'Humanité, p. 707, 738, 739 et 746.

(2) *S. Luc*, III, 1-3; *S. Matthieu*, III, 5, et *S. Luc*, III, 15.

(3) *Neander*, Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel, T. I, p. 99.

(4) *Actes des Apôtres*, XVI, 16-18.

sont descendus vers nous » ; les prêtres eux-mêmes voulaient leur faire des sacrifices (1).

Ainsi le monde était agité du pressentiment de l'avenir. L'humanité ne se trompait pas en attendant un Messie qui serait à la fois le Sauveur des âmes, le principe de l'unité politique et la source d'une régénération physique. Mais ce qu'il fallait surtout, c'était un Sauveur, une foi. La religion est la vie de l'homme; quand elle lui fait défaut, il se consume dans des agitations douloureuses, il souffre sans se rendre compte de la cause de ses souffrances, il cherche un remède au mal qui le tourmente, et il s'égare dans des voies dangereuses ou impraticables (2). Les uns, esprits politiques, vont à la recherche d'une nouvelle organisation sociale; les autres, émus de la misère qui n'est jamais plus poignante que lorsque la foi manque aux malheureux, s'ingénient à changer les lois qui régissent la production et la distribution des richesses, ils rêvent la perfection pour des créatures imparfaites, le bonheur pour des êtres qui tous apportent en naissant le germe et la nécessité d'une expiation. Le plus petit nombre se préoccupe des croyances qui ont fait vivre les peuples, ils voient dans l'absence d'une religion le véritable mal, dans un renouvellement de la foi, le véritable remède. Guérissez les âmes, réchauffez-les d'un rayon de l'amour divin, la société qui semblait morte, revivra; les haines furieuses qui divisaient les hommes s'apaiseront; les classes inférieures ne demanderont plus l'égalité absolue, sachant que l'inégalité qui dérive de la naissance est le fait de Dieu; les classes supérieures ne verront plus des ennemis au dessous d'elles, mais des frères, sachant que Dieu leur donne en partage les richesses, pour en faire part à leurs semblables. Sous l'influence de ces sentiments, les institutions politiques et économiques se modifieront d'elles-mêmes.

Qui ne reconnaît dans les besoins et les espérances du genre humain à l'époque de Jésus Christ, les besoins et les espérances de notre temps? Cherchons dans le passé des lumières pour nous

(1) *Actes des Apôtres*, XIV, 10-13.

(2) Écrit en 1850.

guider dans la rude et périlleuse voie où nous sommes engagés. Jésus Christ était réellement le Sauveur, car il apportait aux âmes ce qui leur manquait, la foi; il sera le Messie politique attendu par les Juifs, il inaugurera un nouvel âge du monde, car à sa voix les peuples se reconnaîtront pour membres d'une même famille et feront de la Terre un séjour de paix et d'harmonie. L'humanité, ignorant les lois qui président à son développement, ne sachant pas que Dieu se manifeste par la raison humaine, ne pouvait croire que le salut s'accomplirait par les voies naturelles de la révélation et de l'initiation permanentes de l'esprit divin. Les peuples attendaient un Messie, ils virent dans Jésus Christ l'incarnation de leurs désirs, ils se prosternèrent devant l'Homme Dieu. Cependant ce ne fut qu'après de longs combats théologiques que l'Incarnation du Verbe dans le Christ fut acceptée par la conscience générale. L'Homme Dieu servit de lumière à l'Humanité pendant la longue période du moyen âge. Après des siècles de foi, la raison commença à douter des mystères dont on avait bercé son enfance. La Réforme contesta quelques conséquences de la Divinité et de l'Humanité en la personne du Christ. On ne pouvait toucher à un point du dogme sans ébranler tout l'édifice de la Révélation. Les rationalistes achevèrent l'œuvre des réformés, en prouvant l'impossibilité de l'union du fini et de l'infini. Mais les hommes avaient vécu si longtemps de la croyance en Jésus, que les théologiens, tout en abandonnant la foi orthodoxe, essayèrent de sauver des ruines qu'ils accumulaient la personne du Christ. Ils conçurent un idéal qu'ils mirent en place de la réalité (1). Les théologiens ne s'apercevaient pas que leurs systèmes aboutissaient au même résultat que les attaques des incrédules. Le Christianisme historique repose, non sur un Christ idéal, mais sur le Verbe de Dieu incarné en Jésus Christ; rejeter l'Incarnation, c'est rejeter la religion chrétienne. Cependant la théologie, en cherchant l'idée renfermée dans les mystères du Christianisme, était dans la voie véritable du développement de

(1) Voyez sur l'histoire de la Christologie, la Dissertation finale de *Strauss*, dans la *Vie de Jésus*.

l'humanité. La conscience humaine repousse l'Incarnation, mais elle se dit aussi qu'un dogme qui a constitué la vie de la Chrétienté pendant des siècles ne peut être toute erreur. Recueillons dans le grand naufrage du passé les idées de la Médiation et de la Trinité; dégagées de tout élément miraculeux, elles serviront d'appui à l'Humanité dans le laborieux enfantement de son avenir (1).

En dépouillant le Christ du caractère divin que lui reconnaît la foi orthodoxe, loin d'abaisser sa grandeur, nous la relevons. Comme Homme Dieu, Jésus est un mystère; comme homme, il est le plus grand des révélateurs. Nous admirons les génies qui par la puissance de l'imagination ou de la pensée nous rapprochent de Dieu : mais la religion l'emporte sur la philosophie et sur les arts; elle est le pain de vie de l'humanité. Les hommes que Dieu inspire pour conduire le genre humain à de nouvelles destinées religieuses, accomplissent une mission réellement divine, et comme de toutes les religions qui se sont produites jusqu'ici, le Christianisme est la plus parfaite, nous devons honorer dans le Christ la plus haute personnalité qui ait paru sur la Terre (1).

La philosophie, en s'éloignant de la croyance de l'Église sur la personne de Jésus Christ, est dans la nécessité d'expliquer le lien qui existe entre le fondateur du Christianisme et l'humanité antérieure. Que la doctrine chrétienne ait été préparée par l'antiquité, cela est évident pour les esprits non prévenus. Mais comment Jésus Christ s'est-il assimilé les travaux accomplis avant lui dans le domaine religieux? Cette question, si elle pouvait être résolue, aurait l'immense intérêt de nous faire assister en quelque sorte à la naissance d'une religion. Mais les renseignements sur le développement de Jésus manquent presque absolument (2). Né dans la Judée, à une époque d'effervescence religieuse, il pouvait profiter de l'instruction donnée dans les écoles rabbiniques; mais si l'on s'en tient aux Évangiles, le fait devient plus que douteux. On est donc réduit à des conjectures. Dans les premiers siècles de l'ère

(1) Voyez plus haut, p. 57-59 et plus bas, Livre VII, ch. 2.

(2) *Strauss*, Vie de Jésus Christ, T. I, p. 528 de la traduction.

chrétienne, on mit à profit le séjour de Jésus en Égypte, pour soutenir qu'il y puisa des connaissances magiques. Une fable aussi ridicule ne mérite une mention que pour attester la difficulté de ces recherches. Les déistes anglais et les philosophes ont rattaché avec plus de probabilité Jésus Christ aux Esséniens (1). En vain la piété chrétienne s'est-elle révoltée contre l'origine humaine de la prédication évangélique (2); ceux-là mêmes qui traitent les libres penseurs d'*hommes pervers,* sont obligés de reconnaître que les ascètes et les solitaires du Christianisme primitif ressemblent en tout aux Esséniens (3); or les moines et les anachorètes ne sont-ils pas l'expression idéale de la vie chrétienne? Cependant l'éducation essénienne de Jésus n'éclaircit pas tout. L'Essénianisme, sans le Christ, serait resté une secte obscure; il eût été impuissant, aussi bien que la philosophie, à renouveler l'humanité. C'est donc dans Jésus Christ que s'opéra cette transformation mystérieuse qui fit passer les doctrines de l'antiquité à l'état de religion (4).

Jésus, né dans la Judée, partageait-il la croyance générale à la venue d'un Messie? Révélateur d'une loi nouvelle, il a dû avoir la conscience de sa mission; il a dû concentrer en lui toutes les espérances, toutes les aspirations de l'humanité. Se sentant l'initiateur de cette époque de renaissance que le monde attendait, pourquoi ne se serait-il pas cru le Messie, le Désiré des nations? Mais lorsque Jésus se disait le *Fils de l'Homme* ou le *Messie* (5),

(1) Voyez plus haut, p. 26.

(2) *Mosheim* traite les partisans de cette opinion d'*hommes pervers :* « Quin extiterunt *perversi quidam homines,* qui nescio quid in hac opinione sibi visi sunt reperisse, quod christianam religionem, qualis extitit initio, nihil aliud fuisse, quam Essenismi speciem, ostenderent ». (*Dissertat. ad Hist. Eccles.*, T. II, p. 16, s.)

(3) *Mosheim,* ibid., p. 19, not. : « Non ovum ovo, lac lacti similius, quam Monachi et Essaeni, Eremitae et Therapeutae ».

(4) A quoi bon, dit *Strauss* (T. I, p. 337), chercher péniblement des traces incertaines de culture existante au temps de Jésus? Eût-il puisé à toutes les sources philosophiques et religieuses, aucun de ces éléments ne suffisait pour faire une révolution dans le monde. Le ferment nécessaire à une si grande œuvre, il n'a pu le puiser que dans les profondeurs de son âme ».

(5) Jésus se qualifie toujours de *Fils de l'Homme.* Cette expression est synonyme de *Messie.* (*Strauss*, T. I, p. 490.)

quelle idée attachait-il à cette vague expression? Les Évangiles sont l'œuvre d'hommes imbus des préjugés régnants. On y voit des traces des sentiments divers qui agitaient les esprits sur le caractère de la future palingénésie. En se fondant sur ces témoignages, on a pu soutenir, avec quelque apparence de raison, que Jésus entendait sa mission dans un sens temporel (1). C'est confondre les conceptions souvent étroites des rédacteurs des Évangiles avec la pensée du Christ. Bien qu'altérée, cette pensée ne saurait être douteuse. Dans ses paraboles, Jésus décrit le règne du Messie comme une communauté morale. Il se soustrait à l'empressement du peuple qui veut le faire roi (2). Les Pharisiens lui demandent quand viendra le royaume de Dieu : « *Le royaume de Dieu,* dit-il, *ne viendra pas de manière qu'il frappe les regards. On ne dira pas : il est ici, ou il est là. Car le royaume de Dieu est au dedans de vous* » (3). Il veut qu'on obéisse aux autorités même païennes (4). Enfin interrogé par Pilate, s'il est le Roi des Juifs, il répond ces paroles qui ont acquis tant de célébrité : « *Mon Royaume n'est pas de ce monde* » (5).

La mission de Jésus Christ était essentiellement morale. Déjà les éléments d'une rénovation religieuse étaient déposés dans la conscience humaine. Les philosophes enseignaient l'unité de Dieu, l'égalité et la fraternité des hommes; ils avaient même des accents de charité qui les rendaient dignes de préparer la voie au Christ. Mais les enseignements des philosophes étaient restés à l'état de doctrine; il fallait un rayon de l'amour divin pour leur donner la vie et les faire passer dans l'humanité. Dieu suscita en Jésus le type le plus parfait de charité qui ait paru sur la terre : c'est une effusion d'amour qui a renouvelé le monde (6). Les Pharisiens lui

(1) C'est l'opinion soutenue dans les fameux *fragments de Wolfenbuettel.* Voyez le résumé de l'argumentation dans *Strauss*, T. I, p. 514.

(2) *S. Jean*, VI, 15.

(3) *S. Luc*, XVII, 20, 21.

(4) *S. Matthieu*, XXII, 21.

(5) *S. Jean*, XVIII, 33, 36. Comparez *Strauss*, T. I, p. 516; — *Neander*, das Leben Jesu, p. 626.

(6) *Augustin*. De catechezandis rudibus, § 7 : « Quae autem major causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer? »

demandent quel est le plus grand commandement. Jésus répond : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, et de tout ton esprit, et de toute ta force. Voilà le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Aucun commandement n'est plus grand que celui-là* » (1). La prédication de Jésus Christ, sa vie tout entière, se résument dans la charité. C'est surtout aux approches de la mort, que ses préceptes, ses actes prennent un caractère de tendresse divine, de suave douceur, d'onction pénétrante, auquel on ne saurait rien comparer (2) : « *Avant le jour de la Pâque, Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde au Père, comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin.* » Il leur dit : « *Mes petits enfants, je ne suis que pour peu de temps encore avec vous. Vous me chercherez, et où je vais, vous ne pouvez venir. Je vous donne un commandement nouveau: Que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. En cela tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de la dilection les uns pour les autres* » (3). Dans ses derniers moments, Jésus répète sans cesse à ses disciples, qu'ils s'aiment les uns les autres (4). Sa mort est le plus grand acte d'amour qu'un être mortel ait pratiqué. « *Nul ne peut avoir un plus grand amour, que l'amour de celui qui donne sa vie pour ses amis* » (5).

La loi de charité sépare le Christianisme du monde ancien et inaugure une ère nouvelle. Les principes d'égalité, de fraternité, d'unité, étaient restés stériles entre les mains des philosophes, parce que le feu divin de l'amour leur manquait; ils vont puiser dans la prédication évangélique une force inconnue, immense. La vie et l'enseignement de Jésus concourent dans une divine harmonie à relever les classes inférieures. Il naît dans l'indigence; il choisit ses disciples dans les rangs les moins élevés de la société; il préfère l'esclave au maître, le pauvre au riche, il a des

(1) S *Marc*, XII, 30. 31; — S. *Matthieu*, XXII, 37-40.
(2) *Lamennais*, Évangile, p. 344, note.
(3) S. *Jean*, XIII, 33-35.
(4) S. *Jean*, XV, 12-17.
(5) S. *Jean*, XV, 13.

paroles de commisération pour tous ceux qui sont abandonnés du monde, des menaces pour la puissance, la richesse (1). L'ordre social est renversé; sous l'inspiration de la charité, les classes délaissées se relèvent, elles participent à l'égalité spirituelle, en attendant que l'égalité civile et politique leur soit assurée comme une conséquence de la première. La loi de l'amour est une loi d'Unité, car l'amour est ce qui unit. Voilà pourquoi la Fraternité que les Philosophes avaient aperçue, aboutit dans la prédication évangélique à la doctrine de l'Unité. Écoutons la dernière prière de Jésus pour ses disciples et pour l'humanité en eux : « Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme nous... Je ne prie pas seulement pour eux, mais je prie aussi pour ceux qui croient en moi par leur parole, afin que tous ne soient qu'un. Comme toi, ô Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'eux soient aussi en nous, et que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Je leur ai fait part de la lumière que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un, comme nous sommes un. Je suis en eux, et tu es en moi, afin qu'ils soient perfectionnés dans l'Unité » (2).

Cette prière de Jésus est la consommation de son enseignement. L'unité en Dieu est l'idéal vers lequel l'humanité marche; c'est pour conduire les hommes vers ce but final que Jésus Christ a été envoyé dans ce monde. L'universalité de la doctrine enseignée par Jésus est une suite nécessaire de l'unité qui en est le fondement. Les ennemis du Christianisme se sont emparés de quelques paroles de l'Évangile, qui semblent indiquer que Jésus Christ ne songeait pas à propager la *bonne nouvelle* au delà des limites de la Judée (3). Mais tout son enseignement est une protestation contre cette conception mesquine. Les prophètes déjà avaient annoncé que, lors de la venue du Messie, les païens se convertiraient à la loi de Jéhova; comment Jésus Christ, inconséquent à

(1) *Chateaubriand*, Génie du Christianisme.

(2) S. *Jean*, ch. XVII (analysé).

(3) S. *Matthieu*, X, 5-6. « Jésus envoya les douze Apôtres, en leur donnant ce commandement : « N'allez point vers les Gentils, et n'entrez point dans les villes des Samaritains ; mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël ».

sa prédication, en aurait-il voulu renfermer le bienfait dans les limites accidentelles d'une nation (1)? L'entreprise de Jésus était aussi nouvelle que grande. La secte juive avec laquelle il a le plus de liens se cachait dans les solitudes. Jésus appelle les Apôtres à prêcher sa loi à tous les peuples : « *Et je vous dis que plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident, et s'assoiront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux. Cet Évangile sera prêché dans le monde entier, afin d'être en témoignage à toutes les nations. Allez donc, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* » (2). Le monde, dit *Bossuet*, n'avait jamais rien vu de semblable et ses Apôtres en sont étonnés (3).

Il n'y aura qu'une bergerie et un pasteur (4) : tel doit être le dernier terme de la prédication évangélique. L'Église entend cette unité dans un sens absolu, elle condamne toute dissidence comme une hérésie. Ainsi la division est sortie d'une doctrine d'unité, et cette division est irrémédiable, quand on reste dans les limites de la foi orthodoxe. Le Catholicisme a la prétention d'être l'expression exacte de l'Évangile; si l'Évangile est l'œuvre de Dieu, s'écarter de la foi enseignée par l'Église, c'est nécessairement tomber dans l'erreur. Mais l'esprit humain a renversé les barrières dans lesquelles on voulait l'emprisonner; il a brisé l'unité absolue, devenue un obstacle à ses mouvements; à la place d'une révélation miraculeuse, il a mis une révélation permanente et progressive. C'est de ce point de vue que nous apprécierons la doctrine chrétienne. La foi orthodoxe se prosterne devant le Christ, elle adore, elle ne juge pas. Mais une protestation non interrompue a accompagné le Christianisme; depuis sa naissance jusqu'à nos jours, hérétiques, libres penseurs, philosophes en ont contesté la divinité; dans l'ardeur de la lutte, les adversaires du Christ sont

(1) *Strauss* (Vie de Jésus Christ, T. I, p. 532 et suiv.), explique et concilie les passages contradictoires des Évangiles sur la vocation des Gentils.

(2) *S. Matthieu*, VIII, 11; XXIV, 14; XXVIII, 19; — *S. Marc*, XVI, 15; — *S. Luc*, XXIV, 47.

(3) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle.

(4) *S. Jean*, X, 16.

allés jusqu'à dénier toute vérité à la religion chrétienne, ils n'y ont vu qu'erreur et mensonge. C'est à la philosophie, inspirée de la croyance du progrès, qu'il est réservé de rendre justice au Christianisme. Elle reconnaît la grande mission accomplie par Jésus Christ, mais quelque haut qu'on le place, l'humanité est plus grande que lui, car en elle et par elle s'accomplissent des progrès incessants, dont le dernier terme sera de créer une doctrine plus large que celle de Jésus Christ. Mais si la philosophie voit l'idéal dans l'avenir et non dans le passé, elle ne rejette cependant pas le passé : elle y cherche, au contraire, un point d'appui, en démêlant dans la religion chrétienne la part de vérité qu'elle renferme. Le but qu'elle poursuit est toujours celui qui a été conçu il y a dix-neuf siècles par le Christ : faire de tous les hommes un peuple de frères, les unir entre eux, en les unissant à Dieu, les constituer dans l'unité sous la loi de l'amour.

CHAPITRE II.

LA DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE.

§ 1. *Considérations générales.*

La révolution française renversa l'ancien ordre social et donna pour base à la société de l'avenir *la liberté, l'égalité, la fraternité.* La démocratie, en lutte avec l'esprit aristocratique auquel elle enlevait le gouvernement du monde, chercha des appuis à ses dogmes dans la tradition. Elle trouva que la liberté était ancienne et la servitude moderne, que l'égalité, la fraternité avaient été proclamées par celui que les peuples adoraient comme le Fils de Dieu. Il y a dans ces prétentions une grande illusion, mais aussi une part de vérité. Non, la liberté n'est pas ancienne, témoin l'esclavage universellement pratiqué et justifié dans l'antiquité : mais la liberté était en germe dans les cités de la Grèce et de

Rome. Non, la fraternité, l'égalité politique et sociale n'ont pas été enseignées par le Christ; la prédication évangélique était exclusivement religieuse : mais les enseignements de Jésus Christ contenaient le principe du développement futur de l'humanité. A ce titre, la démocratie moderne peut revendiquer le fondateur du Christianisme comme un des siens. Mais si cette origine est un titre de noblesse, elle est aussi un grave enseignement. L'antiquité reposait sur l'esclavage, l'inégalité des classes, la force. Jésus Christ inaugura un ordre social dans lequel il n'y aura plus d'esclaves, dans lequel la charité et la fraternité feront disparaître l'inégalité des conditions. Pour accomplir cette immense révolution, fit-il un appel à la force contre les abus de la force? se mit-il à la tête des millions d'esclaves pour détruire les priviléges oppressifs de quelques milliers d'hommes libres? Il prêcha la soumission aux esclaves; il déclara qu'il ne venait rien changer à l'organisation de la société, que son royaume n'était pas de ce monde. Mais il pratiquait la loi d'amour, il s'adressait de préférence aux classes déshéritées, il enseignait aux hommes qu'ils sont frères, un en Dieu. Il fallait d'abord que la croyance de l'unité du genre humain pénétrât dans la conscience générale; l'égalité, la fraternité, la charité, avec toutes leurs conséquences, sortiront du sol ainsi fécondé, comme le fruit sort du germe. C'est ainsi que se préparent et s'accomplissent les révolutions morales. Haute leçon pour notre société. Elle souffre, et elle semble ignorer le remède au mal qui la tourmente. De là ces révolutions incessantes qui ne sèment que des ruines. De là ces systèmes qui prétendent refaire l'humanité, et donner aux hommes un bonheur impossible. On oublie l'histoire qui nous enseigne à chaque page que la force détruit, mais qu'elle ne fonde pas. On oublie que les lois sociales et politiques sont le produit, la conséquence d'un dogme religieux, que si la société avait une croyance, elle aurait par cela même un principe d'organisation, et tout le bonheur qui est compatible avec la nature humaine.

Essayons de préciser le sens que les fondateurs du Christianisme attachaient à ces grands principes de la Charité, de la Fraternité, de l'Égalité, dont l'application à la société est devenue la question capitale des temps modernes.

§ 2. *La Charité.*

N° 1. LA CHARITÉ CHRÉTIENNE.

La prédication évangélique se résume dans la charité. En recommandant à ses disciples de s'aimer les uns les autres, Jésus Christ dit qu'il leur donne un *commandement nouveau* (1). Ces paroles ont embarrassé les Pères de l'Église : Moïse n'avait-il pas prescrit l'amour du prochain? comment donc la charité serait-elle une loi nouvelle (2)? Les philosophes aussi avaient enseigné l'amour des hommes; cependant la parole de Jésus Christ est profondément vraie. Le monde ancien ne connaissait pas la charité. Dans le paganisme, la force dominait. La philosophie, dans sa plus haute expression morale, se proposait pour but le bonheur des hommes; cependant elle n'avait pas d'entrailles pour l'esclave, pour le Barbare. Moïse avait reconnu la grande loi de charité qui doit régir les rapports des hommes, mais elle ne pouvait recevoir son développement dans une société fondée sur l'isolement, elle ne pouvait même être conçue dans toute sa sublimité par un peuple qui adorait plutôt en Dieu la puissance que la bonté; malgré les aspirations de Moïse, la *crainte* resta la marque caractéristique de l'ancienne loi (3). Jésus Christ est venu transformer la crainte en amour (4). Aucune barrière n'arrête la charité, elle ne distingue pas l'esclave de l'homme libre, le Barbare du citoyen (5).

Cependant le Mosaïsme contient le germe du sentiment chrétien,

(1) *S. Jean*, XIII, 34.

(2) Voici l'interprétation que la plupart des Pères donnent aux paroles de Jésus. Moïse avait dit : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Jésus Christ dit que nous nous aimions comme lui nous a aimés; or il nous a aimés plus que soi-même, puisqu'il s'est réduit à la forme de serviteur, et qu'il a pris sur lui toutes nos iniquités (*Calmet*, Commentaire sur S. Jean).

(3) *Clement. Alex.* Paedag. I, 7, p. 133 : ὁ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου.

(4) *Clement. Alex.* ib. : ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται.

Augustin. Serm. 32, § 8 : « Non erat in illis charitas, sed timor. Praecepta Domini poenalia erant illi populo, quia impleri non poterant amore.... Qui transit ad Christum, transit a timore ad amorem ».

(5) *Augustin.* De doctrina christ. I, § 32 : « Manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum ».

le principe de l'unité, de la solidarité des hommes. La doctrine de la solidarité s'est fait jour dès la plus haute antiquité. Les disciples de Zoroastre embrassaient tous les fidèles dans leurs prières (1). Moïse donna à l'unité du genre humain l'autorité de la Création (2). La solidarité des hommes est empreinte dans la doctrine, dans la mission, dans tous les actes de Jésus Christ. Il vient sauver l'humanité, et le salut de chacun n'est qu'un moyen du salut de tous. La prière qu'il enseigne à ses disciples réunit tous les hommes dans les vœux de chaque individu; tous ne forment qu'un seul corps, tous sont les membres les uns des autres (3). Ils sont un en Dieu; Dieu est la Charité; la loi des rapports des hommes est donc la Charité (4). C'est cette notion de Dieu qui surtout distingue le Christianisme de l'antiquité : « Les païens ont craint leurs dieux; ils n'ont jamais eu la pensée de les aimer. Les philosophes ont cru que les dieux donnaient la santé, les richesses, la gloire; mais ils ont prétendu trouver dans leur propre fond la vertu et la sagesse qui les distinguaient du reste des hommes. Ils n'ont jamais développé l'amour de préférence sur nous-mêmes qui est dû au Créateur. Le peuple juif seul connaissait le culte d'amour. Mais cet amour était plutôt figuré, promis pour l'avenir que répandu et pratiqué réellement » (5). Les Chrétiens n'ont d'autre culte que l'amour, c'est l'unique fin pour laquelle Dieu nous a créés (6).

Les anciens reconnaissaient que la perfection pour l'homme consistait à imiter Dieu. Mais en se faisant une fausse idée de Dieu, ils faussaient également la destinée humaine. Le sage stoï-

(1) Voyez Tome Ier de cet ouvrage, p. 211-215.

(2) *Chrysostom.* Homil. de perfecta unitate, § 1 (Op., T. VI, p. 288, A.) : ἕνα γὰρ πλάσας ὁ Θεὸς ἄνθρωπον, ἐξ αὐτοῦ πάντας προσέταξε γενέσθαι, ἵνα πάντες ἀλλήλους ὡς ἕνα νομίζωμεν, καὶ ἐν ἀγάπῃ πρὸς ἀλλήλους διάγειν σπουδάζωμεν.

(3) *S. Paul*, Rom. XIII, 5.

(4) « Celui qui n'aime point les autres, n'a point connu Dieu; car Dieu est amour ». *S. Jean*, Ep. IV, 8.

« La charité est l'accomplissement de la loi ». *S. Paul*, Rom. XIII, 10.

(5) *Fénélon*, Lettres sur la Religion, ch. V.

(6) « Nec colitur nisi amando ». *Augustin.* Ep. 140 ad Honorat., § 45. — *S. Hilaire* dit que « la crainte de Dieu consiste entièrement dans l'amour » (Commentaire sur le psaume 127).

cien est un être solitaire occupé du soin de son propre perfectionnement, aidant les hommes, mais sans les aimer, car l'amour est une passion, et le sage doit être exempt de toute passion. Le Chrétien aussi imite Dieu, mais c'est en aimant. L'égoïsme qui domine les relations des anciens fait place à la Charité; l'égoïsme se confond en quelque sorte avec la charité; car faire du bien à ceux qui sont un avec nous, c'est nous faire du bien à nous-mêmes (1). Mais le Chrétien parfait doit se dépouiller de tout sentiment personnel : il fait le bien pour le bien, sans attendre aucune récompense ni des hommes ni de Dieu : l'espérance même du salut disparaît dans cet idéal de charité (2).

Le Christianisme a donné de magnifiques développements à la charité; cependant il n'est pas parvenu à réaliser l'idéal conçu par Jésus Christ. Si la société souffre aujourd'hui, c'est précisément du manque de charité; l'égoïsme la ronge et la menace de dissolution. C'est à la philosophie à rechercher quelles sont les erreurs qui ont empêché la doctrine chrétienne de produire tous ses fruits : le passé, étudié à ce point de vue, sera plein d'enseignements pour l'avenir.

La charité chrétienne a un vice qui l'a souvent fait dégénérer en égoïsme. Le Chrétien n'aime pas les hommes pour eux, il les aime pour Dieu, ou plutôt ce ne sont pas les hommes qu'il aime, c'est Dieu qu'il aime dans les hommes. Mais puisque c'est Dieu qui est avant tout l'objet de son amour, il peut aimer à la rigueur sans être en relation avec ses semblables, il peut aimer sans aimer les hommes. C'est ce qu'ont fait les anachorètes, les héros du Christianisme. A quoi aboutit cet amour? au néant. Sans doute, l'homme ne doit jamais être séparé de Dieu, principe de sa vie. Mais aimer les hommes, c'est aimer Dieu, car nous sommes un avec eux en Dieu. Pour mieux dire, il n'y a d'autre manière d'aimer Dieu que d'aimer les hommes. Le prétendu amour des hommes en vue de Dieu est une illusion du mysticisme. L'homme

(1) *Clement. Alex.* Strom. II, 19, p. 485 : εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος εὐεργετῆς· ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς εὐεργετεῖται, ὥσπερ γὰρ ὁ κυβερνήτης, ἅμα σώζει καὶ σώζεται.
(2) *Clement. Alex.* Strom. IV, 22, p. 626.

est un être trop faible pour vivre en communion permanente avec Dieu. Ce qu'il aime, ce qu'il doit aimer, ce sont les manifestations de l'infini. Il aimera toujours Dieu, s'il aime dans les hommes ce qu'il y a de divin en eux et d'impérissable. Dire au contraire qu'il ne faut aimer les hommes qu'en Dieu, c'est faire de Dieu une idole à laquelle on sacrifie toutes les affections humaines, de sorte que le comble de la charité, c'est de se dépouiller de tous les sentiments que Dieu a mis en notre cœur. L'amour de Dieu, ainsi compris, est un triste égarement. Aimer, c'est se dévouer, c'est abdiquer sa personnalité pour ne vivre que dans l'objet aimé. Comment ce sacrifice serait-il possible, si on n'aime pas la créature pour elle-même? Celui qui n'aime pas les hommes pour eux-mêmes, se sépare moralement d'eux, parce qu'il les croit indignes d'être aimés; il les fuit, il va au désert ou au cloître. Celui qui aime les hommes pour eux-mêmes, reste dans la société où Dieu l'a placé; ce n'est que là qu'il peut aimer et faire le bien.

Les Chrétiens ne peuvent pas aimer l'homme pour lui-même. Comment aimeraient-ils la créature, convaincus qu'ils sont que tout en elle est péché, faute, crime? Dieu seul mérite l'amour; la créature ne le mérite qu'en vue de Dieu. Cependant les Chrétiens reconnaissent que Dieu aime les hommes. Il faut donc qu'il y ait autre chose en eux que pourriture. Comment la perfection aime-t-elle l'imperfection? C'est que Dieu voit dans la créature le germe du bien qu'il y a déposé. Ce germe est inaltérable; nous pouvons le corrompre, nous ne pouvons pas le détruire. Si l'homme tombe, il peut se relever; Dieu sait qu'il se relèvera; il sait que cet être si faible, si coupable, s'amendera, se perfectionnera, avec l'aide de sa grâce et des expiations qu'il lui impose. L'homme, quelque déchu qu'il soit, conserve un rayon de la divinité. Voilà pourquoi Dieu qui est la perfection peut l'aimer, malgré son imperfection. Si Dieu aime l'homme, quelque coupable qu'il soit, pourquoi l'homme n'aimerait-il pas son semblable pour lui-même?

La conception chrétienne détruit un caractère essentiel de la charité, l'universalité. Dans la pensée de Jésus Christ, la charité

cien est un être so... ...nction de condition, de race,
tionnement, aidant ... ...ait abstraction des croyances?
est une passion, et ... ...as pas au Fils de l'Homme? En
Chrétien aussi ... ...ait placé la fraternité au dessus de
domine les rela... ...est certain que dans la doctrine de
se confond ... ...iques, sont repoussés comme impurs,
ceux qui s... ...rères (1). Le Chrétien aime son pro-
mêmes (... ...mais comme étant uni avec lui par
sentime... ...a foi est diverse, hostile, la charité dis-
aucu... ...à la division, à la haine, à la guerre (3).
du ... ...est inconciliable avec la foi révélée. La
... nous aimions tout homme comme tel, sans
... ...ances. La foi révélée nous empêche d'aimer
... ...cette révélation; elle établit une barrière insur-
... croyants et non croyants : les uns appartiennent
... Dieu, les autres au royaume de Satan. La charité
... ...es barrières, elle aime l'homme et non le croyant.
... ...end irrésistiblement à convertir les infidèles, à
... ...rétiques, mais comme l'unité absolue est impos-
... ...ivision religieuse se perpétue. Ceux qui s'éloignent de
... ...ielle sont flétris comme des coupables, l'orthodoxie
... sans relâche ces ennemis de Dieu. Comment la charité
... ...conciliable avec ce saint zèle? Des hommes éminents
... ...telligence et le cœur l'ont essayé; ils ont tristement
... la foi a fait taire la charité; les supplices au service de
... ...igion ont été exaltés comme des actes d'amour!

... contradiction entre la foi et la charité ne disparaîtra que
... la foi cessera d'être basée sur une révélation miraculeuse.
... révélée est nécessairement particulière, exclusive, haineuse;
comment s'harmoniserait-elle avec l'amour qui est général, uni-
versel? La foi qui se fonde sur une révélation permanente dans
... l'humanité tient compte de ce qu'il y a d'individuel dans la

(1) Voyez plus bas, Livre V, ch. II, sect. 2.
(2) Bernard Serm. 15 : « Omnem hominem fidelem judica tuum esse fratrem »
(3) Nous le prouverons plus loin et dans nos Études sur le Moyen Age.

·lle respecte les croyances qu'elle ne partage pas; elle ..s, elle ne damne pas; elle permet, elle commande .nfidèles, les hérétiques.

. .quant le Christianisme, nous n'entendons pas répudier . héritage. La doctrine de vie que l'humanité attend aura ses racines dans l'Évangile; tout en s'éloignant des dogmes de l'Église, elle ne s'écartera pas de la loi fondamentale prêchée par Jésus Christ : la vie est l'amour, la vie est d'aimer celui qui est la charité même et de s'aimer les uns les autres.

N° 2. LA CHARITÉ MORALE.

« *Vous avez entendu qu'il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent. Et moi je vous dis : Ne résistez pas au méchant, mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore la gauche* ».

« *Et à celui qui veut vous appeler en justice pour vous enlever votre tunique, abandonnez encore votre manteau* ».

« *Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi* ».

« *Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient* ».

« *Afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux; qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et descendre la pluie sur les justes et sur les injustes* » (1).

La loi de la haute antiquité était : le mal pour le mal (2). Cette loi terrible resta celle du monde ancien, sauf quelques magnifiques exceptions. Les philosophes condamnèrent la vengeance, les poëtes firent entendre des paroles d'amour; mais leurs sentiments n'étaient qu'une prophétie, ils ne pouvaient germer dans une société qui enviait la vengeance comme le plaisir des dieux. Jésus Christ, concentrant en lui tout ce que la nature humaine peut porter d'amour, inaugure un monde nouveau qui sera fondé sur la cha-

(1) *S. Matthieu*, V, 38 et suiv.

(2) Voyez le T. II de cet ouvrage, p. 438 et suiv.

rité. La société à laquelle il s'adresse, divinise la haine et sanctifie la vengeance : il fallait une violente réaction pour renouveler les sentiments. C'est ainsi que nous nous expliquons les paroles célèbres du discours de la Montagne, sur l'amour des ennemis, sur l'abnégation du Chrétien en face de l'injure. Nous y voyons une vive image de l'opposition entre le monde qui mourait et celui qui allait naître de ses ruines.

Ce n'est pas ainsi que la charité chrétienne a compris les paroles de Jésus : elle y a vu un commandement obligatoire pour le fidèle dans toutes les circonstances de la vie. Nous comprenons que les premiers Chrétiens, dans l'attente de la fin prochaine du monde, aient pensé et agi comme s'ils étaient déjà habitants du royaume des cieux. Il y avait quelque chose de providentiel dans la douceur inaltérable qu'ils opposaient à leurs ennemis; on les accablait d'outrages, ils répondaient par des paroles de mansuétude; on les emprisonnait, on les torturait, on les livrait aux bêtes du cirque, ils bénissaient leurs persécuteurs (1). Une doctrine de charité ne pouvait se propager que par l'héroïsme de la charité. Mais les Pères de l'Église sont allés plus loin, ils ont fait des préceptes de Jésus la loi permanente des relations humaines; ils ne s'apercevaient pas qu'ils ruinaient la base de la société et de l'ordre moral (2). Oui, les hommes ont pour but idéal de leur vie de devenir parfaits, comme leur Père est parfait. Mais si Dieu est charité, il est aussi Justice. L'ordre moral n'existe que par la justice incessante que la Providence exerce : les sociétés humaines ne subsisteraient pas un instant, s'il ne s'y trouvait un reflet de cette justice divine. Les premiers Chrétiens pouvaient abandonner la punition des coupables à Dieu, car ils se croyaient à la veille de la consommation des choses. Mais le royaume de Dieu qu'ils plaçaient au delà de ce monde, nous avons le devoir de le réaliser suivant nos forces dans les conditions actuelles de l'humanité. C'est donc aux hommes à réprimer le mal; ils doivent opposer une résistance active aux mauvaises passions, pour diminuer leur influence et assurer l'empire du bien.

(1) *Justin.* ad Diogn., c. 5.
(2) Comparez plus bas, Livre III, ch. 2.

Il y a donc quelque chose de fondé dans la protestation des païens contre la loi de charité promulguée par Jésus Christ. Ils ne comprenaient pas cette maxime qu'on leur prêchait de rendre le bien pour le mal, elle leur paraissait destructive de la société (1). Le sentiment du droit, de la justice, si profondément empreint dans la race romaine, se révoltait contre une doctrine qui dans son exagération détruit le droit et la justice. La force des choses l'a emporté sur les généreuses illusions des Chrétiens; la société actuelle, sortie du Christianisme, est loin de pratiquer les préceptes de Jésus. Cependant il y a encore bien des enseignements pour nous dans le Discours de la Montagne : « *Soyons parfaits comme notre Père dans les cieux est parfait* ». La justice des hommes s'est-elle inspirée de l'idéal de la justice divine? On l'a confondue avec la vengeance; on en a fait un système de terreur contre les mauvaises passions des hommes; la plus haute conception à laquelle on se soit élevé, c'est d'envisager la peine comme une rétribution du mal pour le mal. Nous avons oublié que la Justice de Dieu, que nous devons reproduire dans les limites de notre imperfection, est inséparable de sa Bonté. S'il punit les hommes, c'est parce qu'il les aime : sa justice est une éducation qui tend à nous rapprocher progressivement de la perfection de notre Créateur. Que la charité se fasse aussi jour dans nos lois; que le sang et les chaînes en disparaissent; considérons le coupable comme un frère égaré qu'il faut remettre dans la voie du salut. Nous nous éloignerons des paroles de Jésus en faisant de la justice un droit et un devoir, mais nous entrerons dans son esprit, en alliant la charité à la punition.

(1) *Augustin.* Epist. 136 (Op., T. II, p. 401).

N° 3. LA BIENFAISANCE.

« Jésus passa en faisant du bien à tous et les guérissant » (1). La vie de Jésus Christ comme sa doctrine inaugure un nouvel ordre de choses. Les anciens ne connaissaient pas la bienfaisance. Le règne de la Force ne laissait aucune place à l'humanité. L'esclavage corrompait les maîtres; ils ne voyaient pas des frères dans leurs semblables, comment leur cœur aurait-il battu de pitié pour eux? C'est à peine si l'on trouve dans l'antiquité quelques germes de la vertu qui caractérise surtout le Christianisme. L'hospitalité témoigne que même dans un âge de violence, les sentiments généreux de l'homme se font jour. Le peuple d'Athènes, doué au plus haut degré du sentiment du beau, se distinguait également par sa bonté d'âme : les Pères de l'Église ont loué l'humanité de Cimon. A Rome la libéralité était un calcul politique; on jetait le pain et les jeux aux pauvres, pour se concilier la faveur du peuple souverain. Cependant même au milieu de cette dure race de conquérants et de juristes, il se trouva un homme qui, persécuteur des Chrétiens, était digne d'être disciple de Jésus par sa charité presque chrétienne (2).

La vertu qui, chez les anciens, était une noble exception, pénétra dans toutes les âmes sous l'inspiration de la prédication évangélique. La puissance, la domination, la richesse, étaient le but de la vie dans l'antiquité. Jésus Christ dit à ses disciples : « *Heureux vous qui êtes pauvres, vous qui maintenant avez faim, vous qui pleurez maintenant; car le royaume de Dieu est à vous* ». « *Je vous le dis en vérité : difficilement un riche entrera dans le royaume des cieux. Et je vous le dis encore : un chameau passera plus facilement par le chas d'une aiguille, qu'un riche n'entrera dans le royaume des cieux* » (3). La richesse devient une malédiction; il n'y a qu'un moyen pour les riches de faire leur salut : « *Allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres* » (4).

(1) Actes des Apôtres, X, 38.
(2) Voyez le T. I de cet ouvrage, p. 20-23; T. II, p. 182; T. III, p. 437.
(3) *S. Matthieu*, XIX, 23, 24; -- *S. Luc*, VI, 20, 21.
(4) *S. Matthieu*, XIX, 21.

Qui seront les saints placés à la consommation des choses à la droite du Seigneur? « *Venez, bénis de mon Père, car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais sans asile et vous m'avez accueilli; nu, vous m'avez vêtu; malade, et vous m'avez visité; en prison, et vous êtes venu à moi* ». — *Alors les justes lui diront : Seigneur, quand est-ce que nous vous avons vu ayant faim, et que nous vous avons rassasié...? Et le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis; chaque fois que vous l'avez fait à l'un des petits d'entre mes frères, vous l'avez fait à moi* » (1).

La société des premiers Chrétiens offre le tableau idéal de la vie évangélique. Il y eut sans doute plus d'un riche qui recula devant le sacrifice de ses biens, comme le jeune homme de l'Évangile. Cependant une rénovation profonde s'accomplit dans les sentiments et dans les actions par la parole de Jésus. Rien ne prouve mieux l'immensité de cette révolution que l'opposition de l'égoïsme païen et de la charité chrétienne : « On nous fait un crime de notre charité, dit *Tertullien*. Voyez, disent-ils, comme ils s'aiment. Car eux, ils s'entrehaïssent. Le nom de frère que nous nous donnons, devient une marque d'infamie, parce que chez eux, tous les noms de parenté ne sont que fiction et mensonge. Nous nous qualifions de frères, parce que nous sommes un d'esprit et de cœur; nos biens sont communs comme nos âmes » (2).

Dans leurs réunions du dimanche, les fidèles faisaient leur aumône après la prière; chacun donnait suivant ses facultés; le produit était distribué aux pauvres, aux veuves, aux orphelins, aux prisonniers, aux étrangers (3). La bienfaisance chrétienne s'étendait jusqu'aux païens : ce beau témoignage leur a été rendu par un ennemi : « Ne rougissez-vous pas, dit *Julien* aux prêtres du paganisme, que les Galiléens, ces impies, après avoir nourri leurs pauvres, nourrissent encore les nôtres, laissés dans un

(1) S. *Matthieu*, XXV, 34-40.
(2) *Tertullian*. Apolog. 39.
(3) *Justin*. Apol. I, 67.

dénûment absolu? » (1) Lors d'une peste qui ravagea une partie de l'Empire au III[e] siècle, les païens, délaissant leurs amis et leurs proches, ne songèrent qu'à se mettre à l'abri de la contagion : les Chrétiens prirent soin de tous les malades, fidèles et païens; cependant ces païens étaient leurs persécuteurs (2).

N° 4. L'HOSPITALITÉ ANCIENNE ET LA PHILANTHROPIE CHRÉTIENNE.

Lactance fait une vive critique de l'hospitalité des anciens : « Qui sont les hôtes célébrés par les poëtes? des princes, des héros, des chantres divins. Mais ce ne sont pas les hauts personnages qu'il faut recevoir à votre foyer, ce sont les humbles et les délaissés. Quel est le sentiment qui inspire cette hospitalité? Écoutons la réponse de Cicéron : « *Les maisons des hommes illustres doivent toujours être ouvertes à des hôtes illustres.* » Appellerez-vous bienfaisance des bienfaits qui vous seront payés? des services que peut-être vous ne rendez que dans l'espoir d'un retour? La bienfaisance, pour être une vertu, doit être pure de tout motif intéressé. Ne vous contentez pas de donner à vos proches, à vos amis, allez à la recherche des misères inconnues : voilà la véritable charité » (3).

(1) *Julian.* Epist. 49, fragm., p. 305.

(2) La peste fit des ravages terribles à Carthage. Quelle fut dans cette calamité publique la conduite des païens et des Chrétiens? Les premiers jetaient les malades, même leurs proches, hors des maisons, comme s'ils avaient pu chasser la mort avec les malades. Au lieu d'exciter les bons sentiments, le malheur commun semblait éveiller tout ce qu'il y a d'ignobles instincts dans l'homme. Écoutons *S. Cyprien* : « Les païens avaient aussi peu de compassion pour secourir les malades qu'ils avaient d'avarice pour s'enrichir de leurs biens après leur mort. Était-il question de les assister? ils craignaient tout. Fallait-il s'emparer de ce qu'ils laissaient? ils ne craignaient rien. Ils appréhendaient de les approcher lorsqu'ils mouraient, et couraient enlever leurs dépouilles dès qu'ils étaient morts. On aurait dit qu'ils abandonnaient ces malheureux pendant leur maladie, de peur qu'ils n'en échappassent, si l'on prenait soin d'eux » (*Cyprian.* ad Demetr. p. 436, D. E.). *S. Cyprien* assembla son peuple et l'exhorta à la miséricorde : « Ce n'est pas une chose fort considérable, dit-il, que de rendre à ses frères, à ceux qui sont membres de l'Église la charité qu'on leur doit, il faut faire plus, répondre à la grandeur du nom chrétien, imiter le Père Céleste, et parvenir à la perfection que l'Évangile demande, en assistant même les publicains et les païens ». La voix de Cyprien fut écoutée; il y eut une si grande profusion de charités que tout le monde s'en ressentit, et les croyants et les non croyants (*Pontius*, vita Cypr., c. 9, 10).

(3) *Lactant.* Divin. Instit. VI, 12.

Lactance dédaigne trop l'hospitalité, cette vertu des anciens : elle contient en germe la charité chrétienne et l'humanité moderne. Mais il est certain que l'hospitalité paraît mesquine, quand on la compare à la charité chrétienne (1). La charité antique ne s'adressait qu'aux heureux du siècle; les faibles étaient opprimés : « On expose les enfants sous votre empire », dit *S. Justin* à l'Empereur; » on élève ensuite ces malheureux pour les prostituer » (2). Sans entrailles pour leurs enfants, comment les anciens auraient-ils eu de la compassion pour les misères d'autrui? L'histoire des républiques est remplie des guerres civiles provoquées par la dureté des riches et l'oppression des pauvres. On sait à quel point la nature humaine était méconnue dans les esclaves. Les étrangers étaient traités en ennemis, leur sort ne différait guère de celui des vaincus.

Telle était la philanthropie païenne. La charité avait une plus large part dans le sein du Judaïsme. La législation de Moïse est admirable, quand on la compare avec la froide indifférence des Grecs et des Romains. Mais la dureté de cœur est comme un vice inhérent à l'antiquité : humain envers le circoncis, l'adorateur de Jéhova repoussait l'infidèle, au point qu'on accusait les Juifs de haïr le genre humain. Il a fallu que l'amour s'incarnât en Jésus Christ, pour ouvrir les âmes à la commisération. Il y eut alors « comme un débordement de charité sur les misérables » (3). La bienfaisance s'organise; sous l'inspiration de la parole évangélique, des hospices s'élèvent, des ordres hospitaliers se fondent; le nombre des institutions charitables égale celui de nos misères : les enfants exposés, les orphelins, les malades, les pauvres, les vieillards ont leurs refuges. La véritable hospitalité naît avec le Christianisme : elle s'exerce en faveur des êtres faibles que l'antiquité opprimait ou détruisait.

(1) *Voltaire* lui-même rend cette justice au Christianisme; le bon sens l'emporte chez lui sur la passion : « L'hospitalité après tout n'était qu'un échange. Les hôpitaux sont des monuments de bienfaisance » (*Dictionnaire philosophique*, au mot *Charité*).

(2) *Justin*. Apol. I. — Comparez la critique que *Lactance* fait de la barbarie des mœurs anciennes (*Divin. Instit.* VI, 63; I, 21).

(3) *Chateaubriand*, Génie du Christianisme.

La charité se déployant au milieu d'une société rongée par l'égoïsme, tel fut le plus grand des miracles accomplis par Jésus Christ. Un nouvel héroïsme prit naissance, celui de l'Amour. La religion alla chercher pour les consoler et les soutenir des hommes dont leurs semblables détournaient les regards. Il y avait dans l'antiquité des malheureux qui, renoncés de leurs proches, languissaient aux carrefours des cités, en horreur à tous les hommes : les lépreux trouvèrent un appui dans la charité chrétienne (1). Les femmes n'étaient estimées chez les anciens, que comme instruments de production; les philosophes eux-mêmes les considéraient comme des êtres incomplets. Le Christianisme révèle leur mission, l'amour et le dévouement. La sœur hospitalière assiste, console les malades, leur prodigue les soins les plus rebutants (2). La fille de S. Vincent de Paule visite le vieillard infirme, panse ses plaies dégoûtantes, ou, devenue mère sans cesser d'être vierge, elle réchauffe dans son sein l'enfant abandonné (3). Les étrangers, les gentils participent aux bienfaits de la charité chrétienne. Le beau nom de *Marie du Secours* est resté à la fondatrice d'une congrégation de femmes qui se dévouaient au soulagement des pauvres étrangères. Les religieux bethléémites faisaient vœu de servir les pauvres convalescents, « encore qu'ils fussent infidèles » (4).

L'étranger était un ennemi pour les anciens; pour les Chrétiens, c'est un frère. L'hospitalité était un devoir exceptionnel dans l'antiquité, le Christianisme en fait un devoir général. Jésus Christ vécut comme un étranger au milieu des siens, « n'ayant

(1) Les chevaliers de S. Lazare, dont on rapporte l'origine à S. Basile (Voir plus bas, Liv. VII, ch. 5), ont commencé par exercer la charité envers les pauvres lépreux dans les hôpitaux qui leur étaient destinés. Ils recevaient des lépreux dans leur ordre : leur Grand-Maître devait être un chevalier lépreux de l'hôpital de Jérusalem. (*Helyot*, Histoire des ordres religieux, T. I, p. 262. 263).

(2) « Peut-être n'est-il rien de plus grand sur la terre que le sacrifice que fait un sexe délicat, de la beauté, de la jeunesse, souvent de la haute naissance, pour soulager dans les hôpitaux ce ramas de toutes les misères humaines, dont la vue est si humiliante pour l'orgueil, et si révoltante pour notre délicatesse ». (*Voltaire*).

(3) *Lamennais*, Essai sur l'Indifférence.

(4) *Helyot*, Histoire des ordres religieux, T. III, p. 366.

pas où reposer sa tête », pour montrer aux hommes, qu'ils sont tous étrangers dans ce monde, et que leurs demeures, abris passagers, doivent être ouvertes à leurs frères (1). L'obligation de recevoir les hôtes, imposée à tout chrétien par le lien de la fraternité, devient plus stricte pour les chefs des sociétés chrétiennes : une des qualités exigées des évêques par *S. Paul*, c'est qu'ils soient hospitaliers (2). « Qu'ils n'attendent pas », dit *S. Grégoire*, « que les étrangers fassent appel à leur générosité, qu'ils les cherchent, les invitent, les attirent par force » (3).

Les monastères innombrables qui couvrirent le monde chrétien, étaient autant d'établissements ouverts à l'hospitalité (4). Des hospices pour les voyageurs s'élevèrent de tous côtés (5) : la charité veille partout où des dangers les menacent. Le moine maronite préserve la vie de l'étranger dans les précipices du Liban, le solitaire abyssinien le défend contre les tigres; le religieux du saint Bernard, établissant sa demeure au milieu des neiges, abrège sa vie pour sauver celle du voyageur égaré dans les montagnes (6).

L'esclavage avait détruit tout sentiment d'humanité chez les anciens; ils ne rougissaient pas d'avoir leurs propres concitoyens pour esclaves. Cicéron appela vainement la bienfaisance à racheter les prisonniers de guerre; sa voix ne fut entendue que par la charité chrétienne. Les évêques vendent jusqu'aux vases sacrés

(1) *Augustin. Serm.* 235, § 3 : « Tene hospitem, si vis agnoscere Salvatorem.... An nescitis, quia si quem Christianum susceperitis, ipsum suscipitis.... Cum Christianus Christianum suscipit, serviunt membra membris, et gaudet caput, et sibi imputat quod membro ejus fuerit erogatum » (*Serm.* 236, § 3). — Cf. *Serm.* 239, § 2; 112, § 2.

S. Ephrem dit que recevoir un hôte, c'est recevoir Dieu (*Ephraemi* Testam. Op , T. II, p. 244, B).

(2) *S. Paul*, Epît. à Tite, I, 8 ; à Timothée, III, 2.

(3) *Gregor. Magn.* Homil. 23 in Evang.

(4) *Règle de S. Benoit*, c. 53 : « Omnes supervenientes, tanquam Christus, suscipiantur; quia ipse dicturus est : Hospes fui et suscepisti me ».

(5) *Xenodochia*, ξενῶνες. Ces établissements sont aussi anciens que le Christianisme. *Augustin. Tractat.* 97 in Joann., § 4 : « Xenodochia postea sunt appellata novis nominibus, res tamen ipsae et ante nomina sua erant et religionis veritate firmantur ».

(6) Voyez sur les établissements de bienfaisance dus au Christianisme, les belles pages de *Chateaubriand*, Génie du Christianisme.

pour rendre la liberté aux captifs (1). Conquérants pacifiques, les *Pères de la Merci* reviennent entourés, comme des triomphateurs, non des vaincus qu'ils ont enchaînés, mais des captifs qu'ils ont délivrés, en s'exposant à mille dangers. Les *Pères Rédemptoristes* se privent des nécessités de la vie pour avoir d'autant plus de trésors à prodiguer aux Barbares.

Les anciens n'avaient pas conscience de l'unité humaine, ils ne voyaient pas des frères dans leurs semblables. Voilà pourquoi l'antiquité est restée en proie à la force brutale; c'est l'âge de l'oppression des faibles par les forts. Aujourd'hui l'unité humaine est reconnue; l'inégalité, produit de la violence, tend à faire place à l'égalité; le germe de cet immense progrès se trouve dans le Christianisme.

§ 3. *L'Égalité.*

N° 1. L'INÉGALITÉ DU MONDE ANCIEN ET L'ÉGALITÉ CHRÉTIENNE.

L'inégalité régnait partout dans le monde ancien. Les peuples se considéraient chacun comme une race élue. En Orient où dominait l'esprit théocratique, on faisait remonter la division, l'inégalité au Créateur; la caste privilégiée avait seule part aux droits de l'homme; les autres castes, les étrangers, étaient des êtres plus ou moins impurs. Dans le monde occidental, l'opposition prit un caractère plus politique : les Grecs méprisaient les Barbares, ils se croyaient nés pour leur imposer des lois en vertu de leur supériorité intellectuelle; les Romains, hors de Rome ne voyaient que des ennemis. L'inégalité ne s'arrêtait pas aux relations internationales. Dans la cité, elle se produisait sous la forme la plus révoltante, l'esclavage. Les hommes libres n'étaient pas égaux, le patricien se croyait d'une nature différente de celle du plébéien; le riche exploitait le pauvre, la misère recrutait les

(1) *S. Exupère*, évêque de Tolose, se réduisit à une telle pauvreté pour racheter les captifs, qu'il portait, dit *S. Jérôme*, le corps de Notre Seigneur dans un panier, et le sang dans un calice de verre (*Hieronym.* Epist. 95 ad Rustic. T. IV, P. 2, p. 778). — *Acace*, évêque d'Amide, fit vendre les vases d'or et d'argent de son Église pour nourrir sept mille prisonniers perses (*Socrat.* Hist. Eccl. VII, 21).

marchés d'esclaves. Dans la famille même, où l'amour devrait être le principe de l'égalité, la force, personnifiée dans l'homme, réduisait la femme et les enfants à une condition qui ne différait guère de la servitude.

En présence de ce débordement d'inégalité, la philosophie conçut-elle l'idéal d'un monde meilleur? Elle érigea le fait universel en droit, elle fit de l'inégalité une loi naturelle. Aristote justifie l'esclavage, il conseille à Alexandre de courir sus aux Perses. Platon maintient la séparation du genre humain en Grecs et Barbares, les uns nés pour commander, les autres pour obéir. La philosophie resta imbue de ce génie aristocratique. L'inégalité semblait irrémédiable.

Cependant déjà dans l'antiquité, le mouvement vers l'égalité commence. L'Occident brise la caste, il cherche à organiser l'égalité au sein de l'aristocratie des hommes libres. Moïse repousse la servitude entre Hébreux, Platon ne veut pas qu'un Grec soit esclave d'un Grec. L'esclavage n'est donc pas une loi divine, l'égalité doit régner entre frères. Étendre la fraternité du citoyen à l'homme, briser l'esclavage, remplacer le principe de la force et de l'inégalité par la charité et le droit, telle a été l'œuvre des deux mille ans qui nous séparent du monde ancien. L'humanité reconnaissante a rapporté le bienfait de cette révolution à la prédication évangélique. A vrai dire, le Christianisme n'est qu'un anneau dans la chaîne des siècles; il continue l'œuvre de l'antiquité, il dépose le germe de l'égalité dans le monde; mais il a fallu un concours d'influences, souvent étrangères, quelquefois hostiles à la religion chrétienne pour développer ce germe et en faire sortir la société future. Jésus Christ vient remplir pour le monde entier la mission que Bouddha avait remplie dans l'Orient, il prêche l'égalité religieuse; mais il faudra un travail séculaire pour traduire un dogme religieux en institutions civiles et politiques.

N° 2. L'ÉGALITÉ RELIGIEUSE.

L'égalité religieuse est une conséquence nécessaire de la mission de Jésus Christ. Il est le Rédempteur du genre humain; par là tombent toutes les barrières entre peuples, entre individus, l'humanité ne forme plus qu'un seul corps : « Comme le corps n'est qu'un, quoiqu'il ait plusieurs membres, et que tous les membres de ce seul corps, quoiqu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un même Esprit, pour n'être qu'un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres » (1).

Pour établir cette égalité, il fallait réhabiliter les classes sur lesquelles l'inégalité antique pesait comme une réprobation. Jésus Christ s'adressa de préférence à ceux que le monde avait déshérités, aux pauvres, aux femmes, aux enfants. Lorsque ses disciples portèrent l'Évangile aux nations, on les vit, au grand scandale des païens, converser avec des hommes que l'orgueil des philosophes condamnait pour toujours à une existence matérielle (2). Le Christianisme proclame l'égalité de tous devant Dieu et il la consacre dans un de ses sacrements les plus essentiels, la Communion. Écoutons sur ce mystère l'Apôtre des Gentils : « Étant plusieurs, nous ne sommes néanmoins qu'un seul pain, un seul corps; car, tous, nous avons une part du même pain » (3). « Comprenez, s'écrie *S. Augustin*, et réjouissez-vous; tous, nous ne sommes qu'un, un en vérité, en charité, un pain, un corps » (4).

(1) *S. Paul*, I Corinth. XII, 12, 13. — Cf. *Euseb.* Praepar. Evang. I, 1, p. 3.

(2) Les païens reprochaient sans cesse aux Chrétiens qu'ils s'adressaient exclusivement aux classes pauvres et illettrées. Les Apologistes tirent gloire de cette accusation. « Chez les Chrétiens », disent-ils, « ce ne sont pas seulement les riches qui philosophent, mais aussi les pauvres, non seulement les savants, mais aussi les artisans, les ignorants »... (*Tatian.* c. Graec. c. 33. — *Justin.* Apolog. II, 10. — *Athenag.* Legat. pro Christ. c. 11. — *Clement. Alex.* Strom. IV, 8, p. 590).

(3) *S. Paul*, I Corinth. X, 17.

(4) *Augustin.* in Joann. Evang. XXVI, 13 : « O sacramentum pietatis! o signum unitatis! o vinculum charitatis »! — *Serm.* 57, § 7 : « Virtus enim ipsa quae ibi (in Eucharistia) intelligitur *unitas* est, ut redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus ».

Si le monde avait compris la portée de la *bonne nouvelle*, il aurait dû se réjouir, comme de l'aurore d'un meilleur avenir. Tous ceux que l'antiquité méprisait et opprimait sont appelés au banquet de vie, l'esclave y trouve place à côté de son maître, le Barbare à côté des dominateurs de l'univers; les infirmes d'esprit et de corps ne sont pas exclus de la table sainte, tous sont enfants du même Dieu; il n'y a plus ni premiers, ni derniers. Cependant la *bonne nouvelle* ne fut pas reçue avec l'enthousiasme qui transportait *S. Augustin*. L'égalité qu'elle annonçait ne devant se réaliser que dans l'autre monde, avait peu d'attrait pour des malheureux gémissant sous le poids de l'inégalité matérielle. Même dans le domaine spirituel, la doctrine évangélique rencontra une opposition contre laquelle elle lutta vainement; la victoire était réservée à l'avenir.

Il y a, à côté du besoin de l'égalité, un sentiment tout aussi légitime qui appelle les supériorités intellectuelles à la direction des choses humaines. Quand, au lieu de concilier ces tendances, on leur accorde un empire exclusif, on aboutit à l'anarchie ou au despotisme. Dans l'antiquité, la force dominant partout, on reconnut également à la raison le droit de dominer. De là l'orgueil philosophique qui partageait l'humanité en deux parts inégales; les uns, le petit nombre, seuls capables de comprendre la vérité; les autres, l'immense majorité du genre humain, condamnés à l'erreur. Jésus Christ réagit avec violence contre cet esprit aristocratique : humble de cœur (1), il prêcha une vertu inconnue aux anciens, l'humilité (2). C'est la raison providentielle qui le porta à s'adresser aux pêcheurs et non aux hommes de science (3); c'est le sens profond de ces paroles qui ont dû paraître étranges aux philosophes : *Heureux les pauvres d'esprit!* Les pauvres d'es-

(1) *S. Matthieu*, XI, 29.

(2) *Augustin*. Enarr. in Psalm. XXXI, § 18 : « Via Humilitatis hujus aliunde non manat, a Christo venit... Quid aliud docuit nisi hanc humilitatem »?

(3) Jésus Christ, dit *S. Augustin* (in Joann. VII, 17) n'a pas voulu convertir d'abord ceux qui avaient beaucoup de science, d'éloquence, de peur qu'ils ne crussent avoir mérité la grâce de la vocation par ces avantages. Il a voulu abattre l'orgueil des superbes, en convertissant, non les pêcheurs par les orateurs, mais les orateurs par les pêcheurs.

prit vont donc aussi être initiés à la vérité, ils prendront place à côté des philosophes; l'humilité est placée plus haut que l'orgueil de la science.

L'égalité spirituelle des hommes portait en elle le germe d'une révolution fondamentale. L'antiquité a eu pour point de départ le système des castes; l'Occident se dégagea de ces liens, mais il resta, et dans les théocraties et chez les philosophes, cette conviction qu'il est réservé à quelques intelligences d'élite, soit prêtres, soit sages, de guider l'espèce humaine dans la voie de la vérité. Moïse seul, parmi les législateurs de l'antiquité, a des aspirations plus hautes : il aurait voulu que tous les Hébreux fussent un peuple de prophètes, une race sainte (1). Jésus Christ essaya de réaliser ces hardies espérances; sa prédication se résume en une loi d'amour; or tout homme ne peut-il pas aimer Dieu et son prochain, sans l'intervention d'un collége de prêtres? *S. Paul* formula l'enseignement de Jésus en système théologique. Jésus Christ est le Rédempteur universel, tous les hommes sont les organes de Dieu, tous sont inspirés par le même Esprit, tous sont donc également saints, tous sont prêtres (2).

L'égalité religieuse, idéal du Christianisme, régna dans les premières communautés chrétiennes (3); mais elle ne put se maintenir, le temps n'était pas venu. L'immense majorité des hommes avaient été retenus dans une tutelle, qui ne songeait qu'à prolonger indéfiniment leur minorité : il fallait une longue éducation avant qu'on pût songer à les émanciper. L'inégalité antique reparut. Dieu et la religion devinrent en quelque sorte le partage exclusif des prêtres (4); le corps des Chrétiens fut relégué dans

(1) Voyez le Tome I de cet Ouvrage, p. 328 et s.

(2) *S. Paul*. Rom. XII, 2, 3. — *Neander*. Geschichte der Pflanzung der christlichen Religion durch die Apostel, T. I, p. 132; *Id.*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 306.

(3) *Irenaeus*. IV, 20 : « Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem ».

Tertullian. De exhort. castit. c. 7 : « Nonne et laici sacerdotes sumus?... Adeo, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis, et sacerdos es tibi solus ».

(4) De là le nom de *clerici*, clercs, clergé, de κλῆρος, c'est-à-dire κλῆρος τοῦ θεοῦ. *S. Jerôme* dit : « Propterea vocantur Clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia

une condition inférieure sous le nom de *peuple* (1). L'égalité religieuse était détruite dans son principe. Le prêtre chrétien, de même que le sacerdoce dans les théocraties, devint un intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes, l'ordination lui conféra un caractère sacré qui l'élevait au-dessus du reste des fidèles et l'égalait aux rois (2). Le Christianisme, déviant du dogme de l'égalité, revint à la division des castes. La religion cesse d'être une loi d'amour, pour se formuler dans un dogme, dont la connaissance est le privilége d'une corporation sacerdotale; le commun des hommes ne participe à la vérité que par une réception purement passive des enseignements du clergé : il ne manque que l'hérédité pour reproduire le régime de l'Inde. Mais la Hiérarchie, nécessaire pour présider à l'éducation des Barbares, n'avait qu'une mission temporaire. Le principe de l'égalité religieuse, pressenti par Moïse, révélé par Jésus Christ, ne périra pas. Les hérésies le recueilleront en attendant que l'humanité s'en empare. Bénissons les hardis sectaires qui revendiquèrent le privilége de la *coupe*, ils sont les vrais disciples du Christ. C'est à nous à nous inspirer de leur héroïque martyre, pour réaliser ce magnifique idéal : tout homme est prêtre.

A quelle condition cet idéal peut-il se réaliser? Le Christia-

ipse Dominus sors, i. e. pars clericorum est » (*Hieron.* Ep. 34, de vita clericorum. T. IV, P. 2, p. 259).

Le clergé fondait ses prétentions sur l'Ancien Testament (*Nombr.* XVIII, 20; *Deuteron.* X, 9 ; XVIII, 1, 2 : κύριος αὐτὸς κλῆρος τοῖς Λευίτοις). Au IVe siècle, le clergé s'appropria le nom de Chrétiens, Chrétienté (*Dufresne*, Glossar. v. *Christiani* et *Christianitas*).

(1) *Laïques* de λαὸς, plèbe, λαϊκοί. Le mot λαός est également employé pour désigner les Juifs par opposition aux Lévites (II *Chron.* XXXVI, 14; *S. Luc.* I, 10. — Comparez *Gieseler*, Kirchen Geschichte, T. I, § 52).

(2) *Gregor. Naz.* Or. I, p. 32, A. Ψυχῶν προστασίαν δέξασθαι, ἢ μεσιτείαν θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Cf. Ep. 38, p. 800, B.

Chrysost. Homil. in illud, Vidi Dominum, V, 1 (Op , T. VI, p. 132, E) : μέσος τοῦ θεοῦ καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως ἕστηκεν ὁ ἱερεὺς, τὰς ἐκεῖθεν τιμὰς κατάγων πρὸς ἡμᾶς, καὶ τὰς παρ' ἡμῶν ἱκετηρίας ἀνάγων ἐκεῖ, ὀργιζόμενον αὐτὸν τῇ κοινῇ καταλλάττων φύσει.... Cf. id. Exposit. in Psalm. 113 : οὐ γάρ ἐστιν ἴσον ἱερεὺς καὶ ἰδιώτης, ἀλλ' ἔχει τι πλέον οὗτος.

S. Ephraem. De Sacerd. (Op. T. III, p. 2, D) : ἄνευ τῆς σεμνῆς ἱερωσύνης ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν βροτοῖς οὐ δίδωται.

nisme scinde l'homme; dans son spiritualisme excessif, il ne tient aucun compte du corps, des nécessités matérielles de notre existence; l'âme seule constituant l'homme, il proclame l'égalité devant Dieu, sans s'inquiéter de la force brutale qui règne sur la terre. Mais en faussant ainsi la nature humaine, il se met dans l'impossibilité de réaliser même l'égalité religieuse, il retombe dans les excès du Stoïcisme. Les Stoïciens ne songeaient pas à affranchir les esclaves, à établir l'égalité et l'harmonie dans le monde; la liberté pour eux était l'affranchissement de toute passion; cette liberté, l'esclave pouvait l'avoir dans ses chaînes, le pauvre dans sa misère. Mais leur doctrine resta concentrée dans les limites étroites d'une secte philosophique; comme ils ne tenaient aucun compte de l'état social, ils furent sans action sur la société. Le Christianisme, en bornant son empire aux âmes, en laissant la société à César, risquait d'aboutir à l'impuissance du Portique; heureusement il avait un principe de vie qui manquait au Stoïcisme, la charité. Sous l'inspiration de ce sentiment, l'inégalité qui viciait l'organisation sociale des anciens fait place insensiblement à un régime qui tend à organiser sur la terre l'égalité que les premiers Chrétiens plaçaient au ciel. Essayons de remonter à l'origine de ce mouvement immense.

N° 3. L'HOMME ET LA FEMME.

Platon, voulant établir l'unité et l'égalité dans sa cité idéale, conçut dans un délire de logique, l'idée de la communauté des femmes (1). Les Pères de l'Église lui reprochent vivement une erreur qui détruit la société dans son fondement : cette conception abominable, dit *S. Chrysostome*, n'a pu lui être suggérée que par le démon (2). L'erreur du grand philosophe serait inconcevable, si l'on ne tenait compte de l'état social de l'antiquité. La femme était considérée comme instrument de production (3); inférieure par sa nature à l'homme, on voyait en elle quelque chose d'in-

(1) Voyez Tome II de cet ouvrage, p. 382 et suiv.

(2) *Chrysost.* Homil. V in Epist. ad Titum, T. XI, p. 763, D. — Cf. *Theodoret.* Serm. IX, adv. Graec. T. IV, p. 615, sqq; — *Lactant.* Divin. Inst. III, 21, 22.

(3) Γυνή, de γείνω, procréer. *Femina*, de feo, fecundus.

complet, de monstrueux. Moïse seul assigna à la femme un rôle plus élevé : elle est la compagne de l'homme, le mariage est une institution morale. Cependant, même dans le Mosaïsme, l'égalité des deux sexes n'est pas reconnue; l'homme achète la femme, il la renvoie presque à volonté; c'est toujours la force qui domine la faiblesse (1).

Le mythe de la Création contenait un germe d'inégalité pour la femme; du Mosaïsme, il passa dans la doctrine chrétienne. « Adam, dit *S. Paul*, a été créé le premier, Ève ensuite. L'homme est l'image et la gloire de Dieu; la femme est la gloire de l'homme; en effet, l'homme n'a pas été pris de l'homme, mais la femme a été prise de l'homme, et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme a été créée pour l'homme » (2). Une conséquence évidente de cette croyance, c'est que l'homme est le maître de la création, comme représentant de la Divinité, la femme est née sujette (3). Il y avait là un principe d'inégalité originelle, comme dans les castes; il prêtait aux mêmes aberrations dans lesquelles était tombée l'antiquité, et elles n'ont pas manqué de se produire au Moyen Age (4).

Le mythe du péché originel est un autre obstacle à la reconnaissance de l'égalité de la femme. « Ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais la femme ayant été séduite, fut cause de la transgression » (5). L'importance que le péché originel prit dans la doctrine chrétienne réagit sur la condition de la femme; on lui ordonna de voiler sa tête, en signe de la sujétion où elle était tombée par

(1) *Saalschuetz*, Das mosaische Recht, T. II, p. 725. — *Ewald*, Geschichte des Volks Israel. T. II, Anhang, p. 188. — *Munk*, la Palestine, p. 201 et suiv.; 375.

(2) *S. Paul*, I Timoth. II, 13; — I Corinth. XI, 7-9.

(3) *Augustin.* Quaest. veteris et novi Testam., c. 106 : « Haec imago Dei est in homine, ut unus factus sit quasi dominus, ex quo ceteri orientur, habens imperium Dei, quasi vicarius ejus, quia omnis rex habet Dei imaginem, ideoque mulier non est facta ad imaginem Dei ». — Ce passage est tiré d'un traité qui n'est pas de S. Augustin, mais il a été inséré dans le *Décret de Gratien*, Causa XXXIII, Quaest. V, c. 33.

(4) Au Concile de Mâcon (585), un évêque souleva sérieusement la question de savoir, si la femme était réellement homme, si elle appartenait à l'humanité; il se prononça pour la négative (« Mulierem hominem non posse vocitari ». *Gregor. Turon.* VIII, 20).

(5) *S. Paul*, I Timoth. II, 14.

suite de sa faute (1). Les Pères de l'Église ne lui épargnèrent pas les malédictions : « Femme », s'écrie *Tertullien* (2), « tu devrais toujours être vêtue de deuil et de haillons, n'offrant aux regards qu'une pénitente noyée dans les larmes et rachetant ainsi la faute d'avoir perdu le genre humain! Femme, tu es la porte du démon! C'est toi qui as brisé le sceau de l'arbre défendu, c'est toi qui la première as violé la loi divine, toi qui as corrompu celui que Satan n'osait attaquer en face, toi enfin, à cause de qui Jésus Christ est mort ». « C'est la femme », dit *S. Jérôme* (3), « qui est la source de tous les maux, car c'est par elle que la mort est entrée dans le monde ». Le spiritualisme exagéré des Chrétiens augmenta l'espèce d'horreur que les plus fervents éprouvaient pour la tentatrice de l'homme. Les Pères agitèrent la question, si, lors de la résurrection, la femme renaîtrait avec les marques de son sexe; les plus considérables se prononcèrent pour une transformation (4).

Cependant le principe de l'unité de la Création l'emporta : tout en reprouvant la femme, tout en l'assujettissant à l'homme, on reconnut qu'elle n'est pas moins parfaite que l'homme en son genre (5). Le sentiment moral éleva les penseurs chrétiens au dessus des erreurs de l'antiquité. Le Paganisme établissait une différence entre les devoirs de l'homme et ceux de la femme. « Il lâchait la bride aux passions de l'homme auquel il permet

(1) *Ambros.* super primam Epist. ad Corinth., c. 2 : « Ut ostendatur subjecta, quia praevaricatio per illam inchoata est ». Le passage est reproduit dans le *Décret de Gratien*, Causa XXXIII, Quaest. V, c. 19.

S. Chrysostome dit qu'avant la chute, la femme était l'égale (ὁμότιμος) de l'homme. Mais une conséquence du péché fut la *soumission* de la femme à l'homme ou ce qu'il appelle l'esclavage (δουλεία). *In Genesem*, Sermo IV, 1 (Op., T. IV, p. 659); — *Epist. I ad Corinth.* Homil. 26 (T. X, p. 230).

(2) *Tertullian.* De Habitu muliebri, c. 1.

(3) *Hieronym.* Commentar. in Ecclesiast. (Op., T. II, p. 756) : « Omnium malorum caput mulier, quia per illam mors in orbem terrarum introivit ».

(4) *Origen.* in Matth. XXIII, 30. — *Hilar.* in Matth. XXIII, 4. — *Basil.* in Psalm. CXIV. — *S. Augustin* (De Civ. Dei, XXII, 17) croit à la résurrection des sexes : la nature sera conservée, mais le vice sera ôté aux corps.

(5) « Non est vitium sexus femineus, sed natura », dit *S. Augustin* (Ib.). — Cf. *Tertull.* De Resurr. Carnis, 60, 61.

tait la débauche, il la punissait chez la femme. « Chez nous, dit *S. Jérôme*, ce qui est commandé aux femmes est commandé aux hommes; dans des conditions égales, l'obligation est égale » (1). L'égalité des devoirs implique l'égalité des droits. C'est le principe d'un nouvel ordre de choses : il se manifeste dans l'idée chrétienne du mariage. Si *S. Paul* prêche la soumission aux femmes, parce que le mari est le chef de la femme, comme Jésus Christ est le chef de l'Église; il dit d'un autre côté aux hommes d'aimer leurs femmes, comme Jésus Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle; les époux ne doivent former qu'une seule chair (2). La puissance de l'homme n'empêche donc pas l'unité (3), et là où il y a unité, il doit y avoir égalité. Quelle sera cette égalité? Platon s'est trompé dans ses aspirations vers l'unité, au point de vouloir transformer la femme en homme. La véritable égalité tient compte de la diversité des facultés et des vocations. Telle est la doctrine enseignée par *Clément d'Alexandrie* (4); elle répond aux fausses théories qui se sont produites de nos jours : « Il y a égalité complète entre l'homme et la femme en tant que créatures humaines (5); les deux sexes ont la même nature (6), et par suite la même vertu. Est-ce à dire que la destinée de la femme soit la même que celle de l'homme? L'organisation physique de la femme prouve le contraire. Mais la différence de vocation n'empêche pas l'égalité ».

Ainsi l'égalité des deux sexes triomphe des préjugés et des erreurs, héritage du Mosaïsme ou fruit du spiritualisme chrétien.

(1) *Hieronym*. Epist. 81 de morte Fabiolae (T. IV, P. II, p. 658). — *Chrysost*. Homil. in illud, Propter fornicationes uxorem : πολλὴ γὰρ ἐνταῦθα ἡ ἰσοτιμία (Op., T. III, p. 199, B).

(2) *S. Paul*, Ephés. V, 22-31.

(3) *Tertullian*. ad Uxor. II, 8 : « Quale jugum fidelium duorum unius spei, unius voti, unius disciplinae, ejusdem servitutis? Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio, atquin *vere duo in carne una. Ubi caro una, unus et spiritus* ». — *Chrysost*. in Epist. ad Coloss. Homil. XII (T. XI, p. 419, E) : γυνὴ γὰρ καὶ ἀνὴρ οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι δύο, ἀλλ' ἄνθρωπος εἷς.

(4) *Clement. Alex*. Strom. IV, 8, p. 590; *Paedogog*. I, 4.

(5) Πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα.

(6) Τὴν αὐτὴν φύσιν. Cf. *Basil*. in Psalm I (Op., T. I, p. 92): — *Gregor. Nazianz*. Orat. XXXI (Op., T. I, p. 500).

Le Christianisme commence l'émancipation des femmes du matérialisme antique; elles prennent place dans la société. On les voit s'émouvoir à la prédication de Jésus Christ, elles l'entourent de leurs soins, elles le suivent dans ses voyages. Nous comprenons l'enthousiasme que leur inspirait celui qui disait : « Il lui sera beaucoup pardonné, parce qu'elle a beaucoup aimé ». Des femmes s'attachent aux apôtres, elles participent aux fonctions religieuses, elles baptisent, elles prophétisent, elles répandent l'Évangile. Elles conquièrent l'égalité sur le champ de bataille des martyrs (1); ces êtres que la législation romaine retenait dans une tutelle perpétuelle à cause de la faiblesse de leur raison, que nos lois déclarent encore incapables de témoigner dans un testament, deviennent témoins dans la cause de Dieu. Avait-on le droit de maudire les filles d'Ève, lorsque messagères célestes, elles se faisaient missionnaires de la vérité dans leurs foyers, comme épouses et mères, ou au milieu des Barbares, comme esclaves (2)?

N° 4. L'ESCLAVAGE.

L'esclavage est le crime du monde ancien : c'est pour avoir méconnu la liberté, l'égalité, l'unité humaines, qu'il a péri. Nous aimons à nous représenter le Christianisme comme une doctrine d'affranchissement : en ouvrant son sein aux esclaves, n'a-t-il pas

(1) Un des martyres les plus touchants est celui d'une jeune esclave. *Sainte Blandine* lassa la rage des bourreaux, après qu'elle eut subi les fouets, les bêtes, la chaise de fer embrasée, elle alla à la mort « comme au festin des noces, comme au lit nuptial ». Écoutons le récit de la Chrétienté de Lyon : « Nous tremblions tous, et sa maîtresse selon le monde, qui était au nombre des martyrs, appréhendait avec nous à cause de la délicatesse de son corps qu'elle n'eût pas la force de soutenir constamment qu'elle était chrétienne. Mais elle fut d'un courage si invincible, que les bourreaux, après s'être succédé tour à tour depuis le matin jusqu'au soir, furent contraints d'avouer qu'ils étaient vaincus » (Lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans *Eusèbe*, Hist. Eccles. V, 1). L'Église, dit Tillemont (Mémoires, T. III, p. 8), semble avoir eu un respect tout particulier pour Sainte Blandine. S. Eucher, dans l'homélie qu'il a faite sur les martyrs de Lyon, [illegible] comme à la [illegible]. L'Église de Vienne [illegible] Sainte Blandine, et ne mentionne [illegible]

(2) [illegible] au mot *Femme* (Car- [illegible]

virtuellement aboli la servitude? Cependant, chose singulière, c'est dans les classes serviles que la prédication évangélique trouva la plus violente opposition (1); de leur sein sortirent ces dénonciateurs qui accusaient les Chrétiens de manger de la chair humaine et de commettre des incestes (2); elles dominaient les maîtres par la terreur au point qu'ils n'osaient renverser les idoles dans leurs champs (3). Si le Christianisme avait appelé les esclaves à la liberté, auraient-ils repoussé ce bienfait, eux qui dans de nombreuses insurrections avaient versé leur sang pour conquérir les droits de l'homme?

Les esclaves ne pouvaient pas voir dans l'Évangile une doctrine d'affranchissement, car Jésus Christ ne voulait pas affranchir les esclaves. Il appelait toutes les classes de la société à l'égalité religieuse, mais il ne changeait rien à leur condition civile. Le Christianisme ne venait pas faire de révolution dans l'état social; il acceptait toutes les institutions existantes, même l'esclavage.

« Mes frères, dit *S. Paul* (4), que chacun demeure devant Dieu dans l'état dans lequel il a été appelé. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en fais point de peine. Car l'esclave qui est appelé par le Seigneur, est l'affranchi du Seigneur; de même aussi celui qui est appelé, étant libre, est l'esclave du Christ ». Le Christianisme, loin de détruire la servitude, la fortifiait en ce sens que l'esclave cessait de la maudire, et se réconciliait avec sa condition, comme lui étant assignée par la Providence : « Que les esclaves regardent leurs maîtres comme dignes de toute sorte d'honneur, afin que le nom de Dieu et sa doctrine ne soient point blâmés. Que ceux qui ont des fidèles pour maîtres, ne les méprisent point, sous prétexte qu'ils sont leurs frères; mais qu'ils les servent d'autant mieux, par cela même qu'ils sont fidèles.... Serviteurs, obéissez avec crainte et tremblement, et dans la simplicité de votre cœur à ceux qui sont vos maîtres selon la chair, comme au Christ; ne les

(1) *Beugnot*, Histoire de la destruction du paganisme en Occident, T. I, p. 172.
(2) *Euseb.* Hist. Eccl. V, 1.
(3) Concile d'Elvire (313), can. 41.
(4) *S. Paul*, I Corinth, VII, 24, 21, 22. — Comparez *Neander*, Gesch. der Pflanzung der christlichen Religion, T. I, p. 426-428.

servez pas seulement sous leurs yeux, comme si vous ne | qu'à plaire aux hommes, mais faites de bon cœur la vol Dieu, comme serviteurs du Christ.... Sachez que chac esclave, soit libre, recevra du Seigneur selon le bien qu' fait » (1). A côté de ces préceptes adressés aux esclaves s vent des conseils de justice et de modération pour les mait Mais ces recommandations ne compromettent pas leur au l'esclave ne doit pas même concevoir le désir de l'affranchis loin de s'enfler d'orgueil, en se voyant confondu avec son dans les assemblées chrétiennes, il doit servir avec d'autan de zèle, pour se rendre digne de la véritable liberté (3).

Les Pères de l'Église exagèrent encore les sentiments de S déjà si peu favorables à la liberté. Comme lui, ils recomm aux esclaves de se contenter de leur condition, d'être sou tout à leurs maîtres (4). Comme lui, ils disent que l'esclav tien d'un maître païen ne doit pas même désirer la liberté voient dans la doctrine de l'Apôtre un motif, pour les riche les propriétaires d'esclaves, d'aimer le Christianisme : « Christ n'appelle pas les esclaves à la liberté, il change le vais esclaves en bons esclaves; il apprend aux esclaves à cher à leurs maîtres, moins par la nécessité de leur conditi par le plaisir du devoir » (6). Les Pères de l'Église vont plu Ils font dire à S. Paul que les esclaves devraient préférer vitude, lors même qu'on leur offrirait la liberté (7). Telle

(1) *S. Paul*, I Timoth. VI, 1-2; Ephés. VI, 5-8; Coloss. III, 22-24.

(2) « Maîtres, rendez à vos serviteurs ce qui est de la justice et de l'équité, que vous avez aussi un maître dans le ciel (*Coloss.* IV, 1), et que devant lui point d'acception de personnes » (*Ephés.* VI, 9).

(3) *S. Ignace*, disciple des Apôtres, dit : « Servi non inflentur, verum ad Dei plus serviant ut potiorem libertatem a Deo consequantur. Non cupiant a c donari libertate, ne servi inveniantur cupiditatis » (ad Polycarp., c. 5).

(4) *Hieronym.* in Ep. ad Tit. c. 2 (Op., T. IV, P. I, p. 430).

(5) *S. Augustin* (Enarr. in Psalm 124, § 7) : « *S. Paul* n'a pas dit à l'esclav mander l'affranchissement, il lui a dit de continuer à servir ».

(6) *Augustin.* De morib. Eccles. Cathol., § 63.

(7) *S. Paul* dit (I Corinth. VII, 21) : δοῦλος ἐκλήθης; Μή σοι μελέτω· ἀλλ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. On traduit aujourd'hui : « Si tu p mis en liberté, profites-en ». Ce n'est pas ainsi que les Pères de l'Église ente

effet, la conséquence logique du dogme chrétien; les esclaves doivent être plus qu'indifférents à la liberté, ils doivent préférer la servitude : « Si tu es esclave, dit *S. Isidore*, et que tu aies été appelé à la foi, ne sois pas mécontent de ton sort, il n'a rien de malheureux, je te donnerai même ce conseil : si tu pouvais être libre, tu devrais mieux aimer d'être esclave » (1).

Quelle est la raison de l'indifférence du Christianisme pour l'affranchissement des esclaves? Elle se trouve dans la conception de la liberté et de la servitude. Le Christianisme promet la liberté aux esclaves (2), mais c'est la liberté intérieure. Le corps et la matière sont le domaine de la servitude, l'esprit et l'âme sont le siége de la liberté (3). La liberté consiste donc à s'affranchir des liens du corps; l'esclave peut l'avoir aussi bien que le citoyen. Que l'esclave soit chrétien dans l'âme, et il sera libre (4); son corps pourra rester dans la dépendance des hommes, mais son âme ne dépendra que de Dieu (5).

passage. D'après eux, *S. Paul* dit aux esclaves que, lors même qu'on leur offrirait la liberté, ils devraient préférer la servitude (*Chrysostom.* in Ep. I ad Corinth., Homil. XIX, 4, T. X, p. 164, A). Le texte permet en effet cette interprétation. En tout cas elle témoigne de l'esprit du Christianisme : les Chrétiens songeaient si peu à l'abolition de l'esclavage, qu'ils ne voyaient pas même un bienfait dans l'affranchissement.

(1) *Isidor. Pelus.* Epist. IV, 12.

(2) *Chrysost.* Homil. 19 in Ep. I ad Corinth. (Op. T. X, p. 165, c.) : ὁ χριστιανισμὸς ἐν δουλείᾳ ἐλευθερίαν χαρίζεται.

(3) *Origen.* fragm. in Deuter. T. II, p. 387, F. : καὶ γὰρ ἀληθῶς τὰ σωματικὰ πράγματα καὶ ὑλικὰ οἶκός ἐστι δουλείας, ὥσπερ ἐκ τῶν ἐναντίων οἶκός ἐστιν ἐλευθερίας.

(4) *Origen.* c. Cels. III, 54.

(5) La distinction entre la liberté intérieure et la liberté extérieure se trouve chez tous les Pères de l'Église. C'est la doctrine stoïcienne; le langage de *Tertullien* est au fond celui d'Épictète : « La liberté donnée par le siècle te place une couronne sur la tête, mais tu es déjà racheté par le Rédempteur, par le Christ, et maintenant tu es l'esclave du Christ, bien que tu sois affranchi par les hommes. Si tu crois la liberté du siècle véritable et que tu le témoignes en portant une couronne, tu retournes à l'esclavage de l'homme, ta liberté n'est qu'une servitude, tu as perdu la liberté du Chrétien » (De Corona, c. 13). — « Celui, dit *S. Chrysostome*, qui est soumis au joug des passions, est esclave, fût-il un consulaire; celui qui est affranchi de ses passions est libre, fût-il esclave » (*Homil.* 18 in Ep. ad Tim. Op , T. XI, p. 656, c.). — Les Stoïciens disaient que le sage seul est libre. *S. Ambroise* répète le même dogme et le formule dans les mêmes termes (*Ambros.* Ep. 37, 14. Op., T. II, p. 936 : « Sola est sapientia libera ». Cf. ib. 22; *Id.* de Jacob et vita beata, II, 3, 12. T. I, p. 462, sq.).

Cependant le Christianisme reconnait la liberté naturelle des hommes, puisqu'il proclame leur égalité devant Dieu : « D'où vient donc la servitude? Pourquoi s'est-elle établie dans le monde? » Beaucoup de personnes, dit *S. Chrysostome*, sont désireuses d'avoir une réponse à cette question. L'orateur chrétien pense que la servitude a son origine et sa justification dans les péchés des hommes (1). *S. Augustin* donna à cette opinion le poids de son autorité : « La première cause de la servitude est le péché qui assujettit un homme à un homme, ce qui n'arrive que par le jugement de Dieu qui n'est pas capable d'injustice... Dans l'ordre naturel, selon lequel Dieu avait créé l'homme, nul n'était esclave de l'homme ou du péché; mais la servitude même, qui est une peine, fut imposée par cette loi qui commande de conserver l'ordre naturel et qui défend de le troubler, puisque, si on n'avait rien fait contre cette loi, la servitude n'aurait rien à punir » (2).

Quelle est la conséquence fatale de cette doctrine? La résignation des esclaves à leur sort. « C'est pourquoi l'Apôtre avertit les esclaves d'être soumis à leurs maîtres, jusqu'à ce que l'inégalité passe et que toute domination humaine soit anéantie, lorsque Dieu sera tout en tous » (3). Le dogme du péché ainsi compris détruit toute initiative de l'esprit humain pour corriger les institutions vicieuses. Oui, l'esclavage est une expiation, comme tout mal qui frappe les hommes; mais est-ce une raison pour se soumettre éternellement à l'empire du mal? C'est la tâche de l'humanité et des hommes de diminuer progressivement le mal qui règne dans le monde; l'humanité remplit cette mission en réformant les institutions sociales, l'homme en se corrigeant et en se perfectionnant.

La conception chrétienne de la liberté et de l'esclavage est au

(1) *Chrysost.* in Epist. ad Ephes. Homil. 22 (T. XI, 165 et suiv).

(2) *Augustin.* De Civit. Dei, XIX, 5. Cf. *Id.* de Genesi ad Litter. XI, § 50 : « Servitus de poena peccati exorta ».

(3) *August.* De Civit. Dei, XIX, 5. — *S. Chrysostome* console les esclaves en leur représentant que la servitude n'existe que dans ce monde (Homil. 22 in Epist. ad Ephes. Op , T. XI. p 165-168).

fond celle des Stoïciens. La religion paraît aboutir à la même impuissance que la philosophie. Cependant le Christianisme a accompli un immense progrès. Le Stoïcisme présentait la sagesse comme une voie d'affranchissement, mais il songeait aux hommes libres bien plus qu'aux esclaves : sur des millions d'esclaves, il ne s'est trouvé qu'un Épictète. La religion chrétienne ouvre son sein aux déshérités du monde aussi bien qu'aux plus hautes intelligences. La liberté, qui chez les Stoïciens était le privilége de quelques sages, devient un bienfait pour tous ceux qui croient en Jésus Christ. L'égalité philosophique était un idéal que l'Évangile réalise en fondant l'égalité religieuse. L'antiquité ne connaissait et n'estimait que le citoyen; le Christianisme inaugure l'avénement de l'homme : « Ici il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni esclave, ni libre; le Christ est tout en tous » (1). En vérité, c'est un nouvel ordre de choses que S. Paul annonce; pour la première fois l'homme a une valeur comme tel, sans distinction de race, de condition sociale; Jésus Christ est le sauveur de l'humanité; tous sont appelés; l'esclave et le maître ont un seul Dieu, ils sont frères.

Le Christianisme s'arrête à l'égalité devant Dieu. Mais l'égalité religieuse conduit nécessairement à l'égalité civile. L'homme est un; il ne peut être l'égal de son semblable devant Dieu, et être son esclave dans ce monde. Les principes ne se laissent pas mutiler ainsi. En vain le Christianisme proteste qu'il veut maintenir les institutions existantes, qu'il ne veut pas affranchir les esclaves; il n'y a pas un sentiment chrétien qui ne soit en opposition avec l'esclavage. Écoutons *S. Grégoire de Nysse :* « Dieu dit : « Créons l'homme à notre image. Cet être qui porte en lui l'image de Dieu, vous prétendez le vendre et l'acheter! Quel sera le prix de l'image de Dieu? Trouverez-vous dans toute la création une valeur qui réponde à ce qui par sa nature est inestimable? Dieu lui-même ne pourrait pas ravaler l'homme à l'état de chose. Il l'a créé pour être le maître du monde, et ce Seigneur de la terre, vous le mettez sur la même ligne que les animaux

(1) S. *Paul*, Coloss. III, 11.

auxquels il a le droit de commander! » Que l'on voie dans sa grandeur ou dans sa petitesse, l'égalité reste lo loi de sa nature. La croyance si vive, si ardente du Ch une autre vie, est une image redoutable de l'égalité : » mort, le maître et l'esclave deviennent l'un et l'autre p ils sont soumis au même juge, le ciel leur est commu l'enfer » (1). L'inégalité pourra-t-elle subsister dans ce lorsque l'égalité est le terme de notre vie?

L'incompatibilité du Christianisme et de la servitude, paraît aujourd'hui si évidente, frappait moins les premi tiens. Parfois elle éclatait, mais c'était une manifestation taire, ou une tentative de quelque secte condamnée par *S. Cyprien* reproche l'esclavage aux païens, comme un paganisme (2). *S. Isidore* écrit au maître d'un esclave q réfugié dans la solitude : « Je ne savais pas qu'un ho aime le Christ, lequel nous a tous affranchis par sa g encore des esclaves » (3). Une secte de fanatiques voulut é force l'égalité que les Chrétiens continuaient à violer. *cumcellions* déniaient tout droit aux riches; ils usaient de pour les contraindre à pratiquer l'égalité évangélique. M ceux qui n'obéissaient pas à leurs injonctions! Dans leu tement, ils mettaient les maîtres à la place des esclaves fureurs des *Donatistes* sont comme la Jacquerie du Christ

(1) *Gregor. Nyss.* Homil. IV (Op., T. I, p. 405-407). — *Gregor. Nazia* n. 34, 35 (Op., T. II, p. 158, B).

(2) *Cyprian.* ad Demetr., p. 435, D : « Tu obliges à te servir un homn comme toi, qui meurt comme toi, dont le corps est formé de la même ma tien, dont l'âme a la même origine ».

(3) *Isidor. Pelus.* Epist. I, 142 : οὐ γὰρ οἶμαι οἰκέτην ἔχειν τὸν φιλόχρι τὴν χάριν τὴν πάντας ἐλευθερώσασαν.

Le même sentiment éclate dans une belle légende de *S. Bavon*. Le Saint, après avoir renoncé au siècle, rencontra un homme qu'il avait vendu autre esclave. *S. Bavon* se jette à ses pieds, et lui demande pardon du grand avait commis. Il ajoute : Coupe mes cheveux, dépouille ma tête à la n voleurs, et mène-moi, pieds et mains liés en prison. Le pauvre homme t tour aux pieds du Saint. Enfin, comme *S. Bavon* était très-éloquent, dit la finit par l'emporter (Vita *S. Bavonis*, § 10, dans les Acta Sanct. Ord. S. T. II, p. 400).

(4) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 1, p. 390.

leurs excès sont condamnables, mais le sentiment qui les inspirait est vrai : dans une société chrétienne, il ne doit pas y avoir d'esclaves.

Ferons-nous un reproche au Christianisme de n'avoir pas cédé à ces généreuses inspirations? Le Christianisme ne pouvait appeler à la liberté les millions d'esclaves qui peuplaient le monde romain, sans bouleverser la société jusque dans ses fondements. Les esclaves avaient tenté de conquérir l'égalité par les armes; ils échouèrent. Le Christianisme aurait également échoué, s'il avait voulu briser leurs chaînes. L'abolition de la servitude devait être le lent ouvrage des siècles. Le Christianisme a une grande part dans cette œuvre civilisatrice. Il ne songeait pas à l'émancipation des esclaves, mais tout en ne la désirant pas, il la préparait. Pour régénérer la société, il faut régénérer les âmes : c'est là la révolution que Jésus Christ inaugura. La servitude avilit les malheureux sur lesquels elle pèse : les esclaves de l'Empire ressemblaient à des brutes plus qu'à des hommes. Ce serait un miracle, dit *S. Chrysostome*, si on trouvait parmi eux un seul bon serviteur (1). Pour des êtres dégradés à ce point, la liberté eût été un don funeste. Il fallait avant tout les moraliser. Le Christianisme commença cette œuvre difficile, en frappant l'imagination des esclaves des peines de l'enfer qui les attendaient s'ils ne se corrigeaient pas, des récompenses qui seraient prodiguées aux bons (2). Lorsque, par l'éducation chrétienne, les esclaves seront redevenus hommes, la liberté ne leur fera pas défaut.

Cependant ce n'est qu'après bien des siècles que le principe de l'égalité chrétienne fut réalisé. Lorsque les Barbares envahirent le monde romain, l'esclavage existait encore dans toute la dureté païenne. Pour que l'égalité religieuse produisît l'égalité civile, il a fallu l'influence de la race germanique. L'Église, satisfaite de l'égalité devant Dieu, tenait trop peu de compte des institutions sociales : elle n'aurait jamais pris l'initiative de l'immense révolution qui appela les esclaves à la liberté. C'est de la société laïque

(1) *Chrysost.* Homil. 4 in Ep. ad Tit. (Op., T. XI, p. 753, D).
(2) *Chrysost.*, ib.

au` ... l'émancipation. Ce sont des
d: ... firent disparaître les dernier
l.

... ET LES PAUVRES.

... l'égalité qu'entre les hommes libres
... chez les esclaves, elle ne parvint pa
... L'histoire de la Grèce et de Rome es
... l'aristocratie et la démocratie, les pa
... les nobles et le peuple. Lorsque l'élé
... avec les Empereurs, la lutte changea de
... nombre de propriétaires se partageaient le sol;
... industrie, se livrait à une honteuse oisiveté,
... profonde misère. En même temps la religion
... empire des âmes. Il n'y a pas de spectacle plus
... la richesse dans les époques de décadence mo-
... dessèche le cœur des riches, la corruption les
... se représenter cet état social, pour comprendre les
... de Jésus Christ contre les heureux du siècle :

« ... des premiers d'entre le peuple interrogea Jésus, disant ... maître, que ferai-je pour posséder la vie éternelle? » Jésus ... répondit : « Pourquoi m'appelez-vous bon? Dieu seul est bon ... vous voulez entrer dans la vie, gardez les command... ». Le jeune homme lui dit : « J'ai gardé ces command... depuis mon enfance, que me manque-t-il encore? » Jésus ... « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous av... et donnez aux pauvres, et vous aurez des trésors dans le c... venez ensuite et suivez-moi ». Ayant ouï cette parole, le je... homme s'en alla triste, car il avait de grands biens. Et Jésu... à ses disciples : « Je vous le dis en vérité, difficilement un ... entrera dans le royaume des cieux. Un câble passera plus f... ment par le chas d'une aiguille, qu'un riche n'entrera da... royaume des cieux » (1).

(1) S. *Matthieu*, XIX, 16-24; — S. *Luc*, XVIII, 18-25. La Vulgate dit : *un prince*, etc. Le sens est le même. Les Pères de l'Église se sont demandé po... riche est comparé au chameau. *Origène* répond : parce que le chameau est ... impur, et tortueux dans tout son corps (Comment. in Matth. XV, 20).

La prédication évangélique inaugura un ordre d'idées et de sentiments entièrement opposés aux croyances de l'antiquité. Les anciens voyaient le bonheur dans la richesse : la lutte de l'aristocratie et de la démocratie aboutit à la guerre de ceux qui ne possèdent pas contre ceux qui possèdent. Dans les sentiments chrétiens, la richesse est une malédiction, la pauvreté une grâce divine : « *Heureux vous qui êtes pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. Heureux vous qui maintenant avez faim, parce que vous serez rassasiés. Heureux vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez... Malheur à vous riches, qui avez votre consolation. Malheur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim. Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous pleurerez et sangloterez* » (1). A la fin de l'antiquité, il ne restait aux hommes privés de foi et de liberté qu'une seule passion, celle de l'or : ils cherchaient à la satisfaire par tous les moyens. Jésus dit à ses disciples : « *Vendez ce que vous avez et le donnez en aumône* » (2). La soif du gain avait rempli la Grèce et Rome de discordes; les seuls rapports entre riches et pauvres étaient ceux de créancier, et les dettes conduisaient à la servitude. Jésus dit à ses disciples : « *Donnez à quiconque vous demande, prêtez sans en espérer rien. Si vous prêtez à ceux de qui vous espérez recevoir, que vous doit-on pour cela? Les pécheurs aussi prêtent, afin qu'on leur prête également. Pour vous, soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux* » (3).

L'opposition entre la société ancienne et le royaume prêché par Jésus Christ était si radicale, qu'il était impossible de suivre la foi nouvelle, en conservant quelque lien avec le monde : « *Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple* » (4). *Nul ne peut servir deux maîtres, vous ne pouvez servir Dieu et Mammon* » (5). *C'est pourquoi je vous dis :*

(1) *S. Luc*, VI, 20-25.
(2) *S. Luc*, XII, 33.
(3) *S. Luc*, VI, 30, 34, 35; — *S. Matthieu*, V, 42. — Comparez plus bas, Liv. VII, ch. V, § 2, n° 1.
(4) *S. Luc*, XIV, 33.
(5) *S. Matthieu*, VI, 24.

ne vous inquiétez pas de votre vie, comment vous mangerez, ni de votre corps, comment vous le vêtirez... Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent, et votre Père Céleste les nourrit. N'êtes-vous pas de plus grand prix qu'eux?... Et les vêtements, pourquoi vous en inquiéter? Voyez les lis des champs comme ils croissent, ils ne travaillent ni ne filent. Or, je vous le dis : Salomon dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'eux... Ne vous inquiétez donc pas, disant : Que mangerons-nous? ou comment nous vêtirons-nous? Les Gentils s'enquièrent de ces choses, mais votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné de surcroît » (1).

Les premières communautés chrétiennes vécurent de cette existence spirituelle. Elles formaient une famille plutôt qu'une société; la conscience de la fraternité, du salut commun annoncé par Jésus Christ était si vive, que les intérêts, les passions individuelles se confondaient dans une communion permanente. Les fidèles se réunissaient tous les jours pour prier; les prières étaient suivies d'un repas dans lequel, comme souvenir de la dernière réunion de Jésus Christ avec ses disciples, on distribuait du pain et du vin à tous les frères (2) : ces repas, image de l'affection qui existait entre les premiers Chrétiens, en prirent le nom (3). A en croire les Actes des Apôtres, l'union serait allée plus loin : « Tous ceux qui croyaient, étaient ensemble dans un même lieu, et avaient toutes choses communes; ils vendaient leurs possessions, et les distribuaient à tous selon le besoin que chacun en avait » (4). Y avait-il une véritable communauté de biens? Les Pères de l'Église l'ont cru. Dans les temps modernes, un savant théologien a essayé de prouver que les sociétés chrétiennes de Jérusalem vivaient dans les lieus d'une charité fraternelle, mais sans abdiquer pour

(1) *S. Matthieu*, VI, 25 et suiv. — *S. Luc*, XII, 22 et suiv.

(2) *Actes des Apôtres*, II, 42.

(3) *Tertullian*. Apolog. 39 : « Coena de nomine rationem sui ostendit, id vocatur quod dilectio apud Graecos (ἀγάπη) ».

(4) *Actes des Apôtres*, II, 44, 45 ; — IV, 32, 34, 35.

(5) Voyez plus bas, p. 103.

cela toute propriété particulière. La dissertation de *Mosheim* ne dissipe pas tous les doutes (1). Lui-même avoue que le texte de l'Écriture semble favoriser l'opinion générale. Les sentiments qui dominaient parmi les Chrétiens primitifs expliquent la communauté de biens. N'est-ce pas ainsi qu'avaient vécu les Apôtres et le Christ? Quel prix pouvaient avoir les choses de cette terre pour des hommes convaincus que la fin du monde approchait et que le royaume de Dieu serait le partage de ceux qui renonceraient à tout ce qu'ils possédaient? La communauté, bien qu'elle ne fût pas une règle, une institution (2), a donc pu être assez générale chez les Chrétiens de Jérusalem (3). Il est certain qu'elle resta toujours l'idéal de la vie chrétienne : « Le mien et le tien, dit *S. Chrysostome,* cette froide parole, source de guerres innombrables, n'existait pas dans l'Église de Jérusalem. Les fidèles vivaient sur la terre, comme les anges au ciel. Les pauvres n'enviaient pas les riches, car il n'y avait pas de riches; les riches ne méprisaient pas les pauvres, car il n'y avait pas de pauvres; tout était commun. Les choses ne se passaient pas alors comme maintenant. Aujourd'hui celui qui possède des biens, donne aux pauvres; alors tous les fidèles renonçaient à leurs possessions, les mettaient en commun, les confondaient au point qu'il était impossible de reconnaître lesquels avaient été riches ». *S. Chrysostome* attribue à cette communauté l'union, la fraternité qui régnait entre les premiers fidèles : « en abdiquant la propriété, ils avaient détruit la racine de tous les maux » (4).

L'idéal, en supposant qu'il ait jamais été réalisé, fut de courte durée. La propriété individuelle, les richesses reparurent, mais ce ne fut pas sans de vives protestations. Les sectes s'emparèrent de la tradition apostolique. Les *Apotactiques* renonçaient à tous

(1) *Gibbon* trouve les arguments de *Mosheim* très-peu concluants (ch. XV).

(2) *Planck,* Geschichte des Christenthums, II, 40 et suiv. — *Ritter,* Handbuch der Kirchengeschichte, T. I, p. 42, note 3.

(3) On voit dans les Actes mêmes des Apôtres que la communauté n'était pas une loi (*Act.* XII, 12; VI; V, 4).

(4) ἀνῃρέθη ἡ ῥίζα τῶν κακῶν (Homil. in dictum Pauli : Oportet haereses esse (T. III, p. 243, A. B.). Cf. Homil. 2 in Epist. I ad Thessal. (T. XI, p. 438, D.).

les biens de la terre, ils condamnaient ceux qui possédaient qu que chose, et ne les recevaient pas à leur communion; ils s'apı laient *Apostoliques*, parce qu'ils avaient la prétention d'imiter vie des Apôtres (1). D'autres, s'inspirant d'un sentiment exagé de l'égalité, étendaient la communauté jusqu'aux femmes (2). L Pères de l'Église repoussent ces erreurs avec indignation. leur est facile de prouver que la communauté des femmes, lc de fonder la fraternité, comme le croyait Platon, détruit la ch rité dans son essence : « Comment l'amour peut-il exister là où n'y a pas d'objet certain qu'on puisse aimer » (3)? Quelques-u vont plus loin; ils déclarent que, même appliquée aux biens, communauté est injuste (4). Mais quand on pénètre au fond d sentiments des Pères, on voit qu'ils ne diffèrent avec les sect que sur le principe d'où dérive la communauté des biens. I considèrent l'égalité, la communauté, comme étant d'institutio divine; c'est à la charité à rétablir l'ordre naturel. Écouto *S. Cyprien :* « Le soleil luit également pour toutes les créature la lumière et les étoiles les éclairent également, les pluies tom bent sans distinction, les vents soufflent pour tous. Imitons Créateur; faisons part à nos frères de nos biens, pour que to le genre humain jouisse avec égalité des bienfaits de Dieu » (5 « Les Chrétiens », dit *S. Hilaire*, « doivent agir comme s'i n'avaient rien en propre; tous nous recevons d'un même père même origine, tous nous devons avoir les mêmes moyens d'us de ce don divin. Soyons bons pour tous; estimons que toutes ch ses sont communes à tous; que la charité soit le lien de cet

(1) *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique, T. II, p. 453.

(2) *Les Carpocratiens*. S. Clément d'Alexandrie a conservé un fragment remarqual de leurs dogmes (*Strom.* III, 2, p. 512, sq.).

(3) *Lactant.* Divin. Inst. III, 21, 22,

(4) « De patrimoniis tolerabile est, licet injustum. Nec enim aut obesse cuiqua debet, si sua industria plus habet, aut prodesse, si sua culpa minus ». *Lactant.* Ep tome divin. Inst., § 38.

(5) *Cyprian.* De Eleemosyna, p. 486, D. E. — Cf. *Chrysost.* Homil. 12 in Epist ad Timoth (Op., T. XI, p. 615, F.) : ουχὶ τοῦ Θεοῦ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς; τοίνυν τοῦ Δεσπότου τοῦ κοινοῦ τὰ ἡμέτερα, ἄρα καὶ τῶν συνδούλων τῶν ἡμετέρω τὰ γὰρ τοῦ Δεσπότου πάντα κοινά.

communion universelle » (1). Dans cet ordre d'idées, la propriété est presque une violation de la loi de Dieu; au moins n'est-elle légitime qu'à la condition d'abdiquer sans cesse (2). C'est un dépôt qui impose des charges plutôt que de donner des droits. De là les opinions des Pères sur le prêt à intérêt qu'ils flétrissent comme un brigandage (3). Si les sentiments chrétiens étaient entrés dans les mœurs, il n'y aurait plus de propriété (4).

Le Christianisme n'a pas atteint son but. Ne pouvant constituer la société sur les lois de la charité et de l'égalité, il a essayé de réaliser son idéal dans des communautés séparées du monde. Les monastères devaient reproduire la vie des Chrétiens primitifs (5). Les monastères sont tombés. Les tentatives révolutionnaires des Anabaptistes étaient inspirées par le même sentiment, elles ont échoué. Le XIX[e] siècle a vu surgir des écoles fameuses dont la prétention est de mettre un terme à la guerre des classes qui ne

(1) *Hilar.* Comment. in Matth. c. IV, p. 621. — Cf. *S. Ephraem*, De Caritate (Op., T. I, p. 4, B.) : ὁ ἔχων ἀγάπην οὐ λέγει ἑαυτοῦ ἴδιον οὐδὲν, ἀλλὰ πάντα, ὅσα ἔχει, κοινὰ τοῖς πᾶσι προτίθησι.

(2) *Chrysost.* Homil. 10 in Ep. I ad Corinth. (Op., T. X, p. 85, A.) : ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἔστιν ἡμέτερα, ἀλλὰ τοῦ Δεσπότου, εἰς τοὺς ὁμοδούλους ἐχρῆν δαπανᾷν... γίνεται δὲ σὰ τὰ ἀλλότρια, ἂν εἰς ἑτέρους ἀναλώσῃς. — Comparez plus bas, Livre VI, ch. V, § 2, n° 1.

(3) *Gregor. Nyss.* Homil. II in Eccles. (Op., T. I, p. 410, D.) : « Où est la différence entre le voleur qui dérobe en secret la chose d'autrui, l'assassin qui s'empare des biens de sa victime, et le riche qui, en exigeant l'intérêt, s'approprie ce qui ne lui appartient pas »? — Comparez *Lactance* (Divin. Inst. IV, 18 : « Plus autem accipere quam dederit, injustum est. Quod qui facit, insidiatur quodammodo, et ex alterius necessitate praedatur »). — On sait que l'usure, d'abord défendue aux clercs, finit par être interdite aux laïques. Elle n'était pas même permise pour racheter les esclaves chrétiens qui gémissaient dans les fers des infidèles. Le prêt à intérêt est tellement en opposition avec la doctrine chrétienne, que ceux-là mêmes qui en ont pris la défense, avouent cette contradiction. *Saumaise* (de Usuris, p. 654, sqq.) convient que le prêt à intérêt est contraire à la fraternité chrétienne; mais l'idéal du Christianisme, dit-il, est irréalisable.

(4) *S. Grégoire Thaumaturge* défendit qu'on achetât un terrain pour son tombeau : afin, dit-il, que la postérité sache que Grégoire n'a eu la propriété d'aucun héritage et qu'après sa mort, il a emprunté le tombeau d'un autre (*Fleury*, Histoire ecclésiastique, Liv. VIII, ch. 2).

(5) *Chrysost.* Homil. XI in Act. Apost. (T. IX, p. 94, A.) : οὕτως οἱ ἐν τοῖς μοναστηρίοις ζῶσι νῦν, ὥσπερ πότε οἱ πιστοί. — *S. Jérôme* (Catalog. Script. Eccles. XI. T. IV, P. 2, p. 106), et *S. Augustin* (Regula ad servos Dei, c. 1), comparent également la vie monastique à celle des premiers Chrétiens de Jérusalem.

possèdent pas contre celles qui possèdent, en pratiquant sur une immense échelle la vie commune des Chrétiens de Jérusalem. Nous ne confondrons pas le Socialisme avec le Christianisme. Le socialisme ne tient aucun compte de l'individualité; la personne humaine disparaît dans l'humanité; c'est le panthéisme appliqué à la politique. L'idée de la communauté, de la charité, de la fraternité, entraînait le Christianisme sur cette pente dangereuse; son dogme le sauva; la personnalité avait des racines trop fortes dans la conception de Dieu pour qu'il s'égarât dans les erreurs où sont tombées les écoles socialistes. Mais le Christianisme pas plus que le socialisme n'a résolu le redoutable problème qui agite aujourd'hui le monde. Les premiers Chrétiens se croyaient à la veille de la fin des choses; sous l'empire de cette croyance, les fidèles de Jérusalem renoncèrent à leurs biens et les Pères de l'Église écrivirent leur théorie de la propriété. Mais le royaume de Dieu, tel que le Christianisme le concevait, s'est trouvé chimérique; c'est donc aux efforts incessants des hommes à fonder, sur cette terre, le régime de l'égalité et de la charité. L'humanité est engagée dans ce travail. Quelle sera la solution? Dieu seul la connaît. Ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que le Christianisme s'est montré impuissant à organiser la société d'après ses dogmes; les théories socialistes sont plus insuffisantes encore, car elles mutilent et détruisent la nature humaine. Malgré ces tristes convictions, il y a une croyance qui doit soutenir notre courage. L'idéal entrevu par le Christianisme et par les sectes qui l'ont suivi est vrai; il ne se réalisera jamais dans sa perfection, mais l'humanité en approchera de plus en plus, guidée par la main de Dieu.

N° 6. LES SAGES ET LES SIMPLES D'ESPRIT.

L'opposition des riches et des pauvres, des hommes libres et des esclaves nous révèle la loi qui régit le monde ancien, la force. Le pouvoir appartenait au plus fort : au plus fort toutes les jouissances qui y sont attachées. Les philosophes ne concevaient pas un idéal supérieur au fait. Ils attribuaient à l'intelligence un droit à l'empire, et l'aristocratie de la raison aboutissait à l'abru-

lissement, à la servitude de l'humanité presque tout entière (1). Jésus Christ vint relever tous ceux que l'antiquité opprimait; il affranchit aussi les simples d'esprit. Révélateur d'une foi nouvelle, il ne se posa pas en dominateur, il ne donna pas de lois, il se fit le serviteur de l'humanité. Jésus dit à ses disciples : « *Vous savez que les princes des nations les dominent, et que les grands exercent la puissance sur elles. Il n'en sera pas ainsi parmi vous; mais que celui qui voudra être le plus grand parmi vous, soit votre serviteur; et que celui qui voudra être le premier parmi vous, soit votre esclave. Car le Fils de l'Homme même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie pour racheter celle de plusieurs* » (2).

La charité infinie de Jésus l'élève au-dessus du préjugé universel. La supériorité d'intelligence, d'amour ne confère plus un droit, elle impose un devoir; celui qui veut être le plus grand doit montrer sa puissance par la puissance de son dévouement. Mais le préjugé que Jésus Christ attaquait a des racines profondes dans le cœur de l'homme, l'orgueil de la raison. Le XIX[e] siècle comprend à peine la parole du Christ : comment s'étonner que ses disciples ne l'aient pas comprise? La mission qu'il leur confiait excitait leur rivalité, ils disputaient entre eux qui était le plus grand. Jésus appela les douze et leur dit : « *Celui qui veut être le premier sera le dernier de tous et le serviteur de tous* » (3). Mais le monde n'entendit pas. Cependant Jésus Christ trouva un disciple digne d'un si grand maître. *S. Paul* sortait de l'école des Pharisiens, il avait été dans la première phase de sa vie égaré par l'orgueil de la science et de la supériorité morale. Lorsque la lumière divine éclaira son esprit, il s'expliqua la fin de ces inégalités qui, en apparence, détruisent l'harmonie de la création :

« La diversité de dons que Dieu a donnés à chaque homme empêche-t-elle qu'il y ait unité? Non, il n'y a qu'un même Esprit,

(1) Voyez sur la doctrine d'Aristote, le Tome II de notre ouvrage, p. 398 et suiv.
(2) S. *Matthieu*, XX, 25-28; — S. *Marc*, X, 42-45.
(3) S. *Marc*, IX, 32-34.

un même Dieu qui opère toutes choses en nous. Mais l'Esprit qui se manifeste dans chacun lui est donné pour l'utilité commune. Ainsi la parole de sagesse est donnée à l'un, la parole de science à l'autre; celui-ci reçoit la foi, celui-là le don de guérir les malades; un autre la prophétie, un autre la diversité des langues. C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plaît ». *S. Paul* montre que cette distribution de dons divers est une nécessité : « Tous peuvent-ils être Apôtres? tous docteurs? tous avoir le don des miracles? tous parler diverses langues? » L'inégalité des facultés dans les individus ne rompt pas l'unité, il en résulte seulement une diversité de ministères; chacun doit remplir le sien, sans s'en faire un titre de domination ni d'orgueil. *S. Paul* développe cette pensée dans une belle image; il compare la société chrétienne au corps humain : « Comme le corps n'est qu'un, quoiqu'il ait plusieurs membres, et que tous les membres de ce corps, quoiqu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un seul corps; il en est de même du Christ. Ainsi, le corps n'est pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied disait : parce que je ne suis pas la main, je ne suis pas du corps, ne serait-il pourtant pas du corps? Et si l'oreille disait : Parce que je ne suis pas du corps, ne serait-elle pourtant pas du corps? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe? S'il était tout ouïe, où serait l'odorat? » Voilà l'unité du corps et l'unité du genre humain, malgré l'apparente diversité, admirablement établie. On conçoit la raison de cette diversité : « Si tous les membres n'étaient qu'un seul membre, où serait le corps? » Mais pourquoi celui-ci a-t-il une fonction, celui-là une autre? C'est là le secret de Dieu. « Il a mis les membres et chacun d'eux dans le corps, comme il lui a plû. » Quoique diverses, les fonctions sont toutes également nécessaires à l'ensemble, à l'harmonie générale. « L'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai que faire de ton assistance; ni la tête aux pieds : je n'ai pas besoin de vous. Bien loin de cela, les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont les plus nécessaires ». Le Créateur a voulu par l'organisation du corps nous montrer qu'il honore autant les fonctions qui semblent les plus basses que celles auxquelles nous atta-

chons la gloire et l'honneur : « Et les membres que nous estimons les moins honorables dans le corps sont ceux auxquels nous faisons le plus d'honneur en les couvrant ; de sorte que ceux qui sont les moins honnêtes, sont les plus honorés ; au lieu que ceux qui sont honnêtes, n'en ont pas besoin ; mais Dieu a tellement disposé le corps qu'il a donné plus d'honneur aux parties qui en manquaient ; afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient un soin mutuel les uns des autres » (1).

Tel est le sentiment du Christianisme sur l'inégalité des facultés intellectuelles ou morales, et l'influence qu'elle a dans l'organisation sociale. La distance entre cette conception et celle de l'antiquité est celle d'un monde à un autre. Aristote, le philosophe qui représente le mieux le génie antique, voit dans l'inégalité des facultés le principe de la domination des sages et de la servitude de ceux qui sont inférieurs par l'intelligence. A cette doctrine qui consacre la division radicale de l'espèce humaine en maîtres et en esclaves, le Christianisme oppose le dogme de l'unité de tous les hommes en Dieu. Il tient compte des facultés inégales qui distinguent les individus ; mais renversant les rôles, il fait de la supériorité une source de devoirs, de l'infériorité une source de droits (2). La puissance, le gouvernement des hommes n'est plus, comme chez les anciens, un but d'ambition personnelle, c'est un service, un ministère (3). Le Christianisme a été mis à

(1) *S. Paul,* I Épître aux Corinth., ch. XII.

(2) Comparez *S. Justin* (ad Diognet. c. 10) : Imiter Dieu, dit le saint martyr, c'est user de notre supériorité pour faire du bien à nos inférieurs : ὃς ἐν ᾧ κρείσσων ἐστὶν, ἕτερον τὸν ἐλαττούμενον εὐεργετεῖν ἐθέλει, ὅσα παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβὼν ἔχει, Θεὸς γίνεται τῶν λαμβάνοντων· οὗτος μιμητής ἐστι Θεοῦ.

(3) *Hieronym.* in Epist. ad Ephes. III, 5 (T. IV, P. I, p. 388) : « Hoc interest inter gentium principes et Christianorum, quod illi dominantur subditis, nos servimus ».

Augustin. De Civ. Dei, XIV, 28 : « In principibus (civitatis terrenae) dominandi libido dominatur ; in hac serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando ».

Basil. Regulae fusius tractat. 30 : ἡ τῶν πλειόνων ἐπιμέλεια, πλειόνων ἐστὶν ὑπηρεσία.

Chrysost. Homil. 18 in Ep. II ad Corinth. (T. X, p. 569, A.) : οὐ γὰρ ἀρχόντων τῦφός ἐστι τὰ ἐνταῦθα, οὐδὲ ἀρχομένων δουλοπρέπεια, ἀλλὰ ἀρχὴ πνευματικὴ, τούτῳ μάλιστα πλεονεκτοῦσα, τῷ τὸ πλέον τῶν πόνων καὶ τῆς ὑπὲρ ὑμῶν ἀναδέχεσθαι φροντίδος, οὐ τῷ τιμὰς πλείους ἐπιζητεῖν.

l'épreuve de l'application de ces hautes maximes. Il a essayé de constituer des communautés religieuses d'après les principes de l'Évangile : le pouvoir que l'Église reconnaît aux supérieurs de ces congrégations se traduit, du moins en théorie, en obligations et non en priviléges. « Ils ont de plus grands devoirs à remplir, dit *S. Grégoire de Nysse,* et en même temps il faut qu'ils se montrent plus humbles que leurs inférieurs; ils doivent se considérer comme esclaves et non comme maîtres » (1).

Qu'importe que cet idéal n'ait jamais été réalisé? Il n'en reste pas moins le but vers lequel tendent les sociétés humaines. La doctrine de l'antiquité aboutit à la prédominance de l'individu, à l'égoïsme; la doctrine chrétienne a pour terme la solidarité du genre humain. Les anciens n'avaient pas conscience de l'unité humaine. C'est ce dogme qui constitue la supériorité de la philosophie chrétienne : « Tous les hommes sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu; tous sont capables de la même perfection, tous sont destinés pour le même bonheur. Nous sommes donc tous liés les uns avec les autres par notre rapport au père commun des esprits, et obligés de nous aimer, de nous secourir, de chercher mutuellement notre bien commun, comme frères, comme enfants, comme images d'un même père. Il n'est donc pas permis à l'homme de se regarder comme indépendant et détaché des autres membres de la grande famille dont Dieu est le père. Il ne peut pas se faire la fin et le centre de son amour, sans renverser la loi de sa création, de sa filiation, de sa fraternité. Il doit se rapporter tout entier à la grande famille, et non pas rapporter la famille entière à lui-même » (2).

S. Paul ne cesse de prêcher cette sainte doctrine : « Que personne ne cherche son avantage particulier, mais que chacun cherche aussi celui d'autrui.... Si un de vos frères vient à tomber dans quelque faute, vous qui êtes spirituels, redressez-le avec un esprit de douceur.... Exhortez-vous les uns les autres, édifiez-vous tous l'un l'autre.... Nous qui sommes forts, nous devons

(1) *Gregor. Nyss.* De Scop. Christ. (T. III, p. 306).
(2) *Fénélon,* Sur le gouvernement civil, ch. 18.

supporter les infirmités des faibles, et non pas chercher notre propre satisfaction » (1). Enfin il laisse échapper ce cri sublime de dévouement : « Je désirerais moi-même d'être anathème à cause de Jésus Christ, pour mes frères qui sont mes parents selon la chair » (2).

La doctrine de *S. Paul* est celle des Pères de l'Église. Écoutons *S. Chrysostome* : « Que personne ne dise : que m'importe le salut des autres? que celui qui périt, périsse ; que celui qui est sauvé soit sauvé, cela ne me concerne pas, je dois veiller sur moi-même. L'Écriture condamne cette pensée inhumaine et digne des bêtes féroces » (3). L'orateur chrétien montre que Dieu, pour nous enseigner la solidarité, nous a créés faibles et dépendants : « L'homme ne peut faire un pas sans avoir besoin de ses semblables. Dieu l'a voulu ainsi pour nous forcer à nous rapprocher, à nous aider, à nous aimer » (4).

§ 4. *La Fraternité chrétienne. Le Cosmopolitisme.*

Le monde ancien était divisé en peuples ennemis. Entre étrangers les rapports étaient presque aussi hostiles que de maître à esclave. Les Barbares étaient nés pour servir, c'est dans leur sein que l'esclavage se recrutait. L'opposition des nationalités se manifestait dans les conceptions religieuses : il y avait autant de dieux que de nations et de cités. Ces divinités particulières étaient ennemies comme les hommes qui les adoraient. Le sentiment de l'unité manquait aux anciens. Même chez le peuple qui seul avait la croyance d'un Dieu unique, et de l'unité de la race humaine, l'esprit de division qui caractérise l'antiquité l'avait emporté sur le dogme : les Juifs méprisaient, haïssaient les étrangers. Le Christianisme s'empara du principe de l'unité, qui était au fond de la loi ancienne, en le dépouillant de tout alliage

(1) *S. Paul*, I Corinth. X, 24 ; — Galat. VI, 1 ; — I Thessal. V, 11 ; — Rom. XV, 1.

(2) *S. Paul*, Rom. IV, 3. *Chrysostome* exalte avec raison cette sublime magnanimité : εἶδες ψυχῆς μέγεθος καὶ φρονήματος ὕψος αὐτὸν ὑπερβαῖνον τὸν οὐρανόν ;

(3) *Chrysost.* adv. oppugnatores vitae monasticae, III, 2 (Op., T. I, p. 77, c.).

(4) *Chrysost.* Homil. 17, in Ep. ad Corinth. (Op., T. X, p. 561, sq).

de prédominance ou de privilége de race : « Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs? Ne l'est-il pas aussi des gentils? Oui, il l'est aussi des gentils. Car il y a un seul Dieu, qui justifiera les circoncis par la foi... Il n'y a pas de distinction entre le Juif et le Grec, parce qu'ils ont tous un même Seigneur... Quiconque invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé » (1).

Ainsi, au point de vue du Christianisme, les distinctions nationales disparaissent : « Il n'y a plus ni Juifs, ni Grecs, ni esclaves, ni libres, ils sont tous un en Jésus Christ » (2). Tous ceux qui croient en Jésus ne forment qu'un peuple (3), une république (4). Les distances séparent en vain les Chrétiens, une même foi les rapproche comme s'ils étaient voisins (5). L'Église est une grande fraternité (6). Un Chrétien n'est donc plus un étranger pour un Chrétien; comment, étant frères, seraient-ils étrangers? (7) Dans les premiers siècles de l'ère nouvelle, cette doctrine se traduisait en action; les fidèles se traitaient en frères d'un bout du monde à l'autre; il suffisait d'une marque de communion religieuse, pour être reçu partout comme concitoyen et proche (8).

Le patriotisme antique était inconciliable avec le sentiment de la fraternité chrétienne. L'amour de la patrie chez les Grecs, à Rome, était moins l'amour de ses concitoyens qu'une haine commune de l'étranger. « Comment le patriotisme serait-il une vertu? s'écrie *Lactance*. « Peut-il y avoir une vertu dans un sentiment essentiellement hostile et malfaisant? Le bien auquel tend l'amour de la patrie consiste à faire du mal à une autre cité. Vous étendez vos limites, aux dépens de vos voisins; vous augmentez votre

(1) *S Paul*, Rom. III, 28, 29; X, 12, 13.

(2) *S. Paul*, Galat. III, 28; — Coloss. III, 11.

(3) *Basil.* Epist. 161, 1 : εἷς λαὸς πάντες οἱ εἰς Χριστὸν ἠλπικότες.

(4) *Augustin.* De opere monachor. § 33 : « Omnium Christianorum una respublica est ».

(5) *Basil.* Epist. 243, 1; 203, 3.

(6) Τῆς πανταχοῦ ἀδελφότητος *Basil.* Ep. 226, 153.

(7) *Euseb.* Praepar. Evang. I, 4, p. 13, B : πάντα τε ἄνθρωπον ὁμογενῆ δοξιοῦσθαι, καὶ τὸν νομισμένον ξένον, ὡς ἂν νόμῳ φύσεως οἰκειότατον καὶ ἀδελφὸν γνωρίζειν.

(8) *Basil.* Epist. 203, 191.

puissance, vos revenus, en dépouillant les autres nations. Appellerez-vous vertu ce qui est la destruction de toute vertu? Vous rompez le lien de la société humaine, vous détruisez l'innocence, vous nourrissez la convoitise, vous anéantissez l'idée même du juste. La justice et les haines nationales sont incompatibles; là où brillent les armes, le droit s'évanouit. Peut-il être juste, celui qui nuit, qui hait, qui pille, qui tue? Voilà cependant les exploits de ceux qui aiment leur patrie » (1).

Le Christianisme prêche l'amour du prochain et il voit un frère dans tout homme. Le patriotisme doit donc changer de nature; il ne peut plus être cette affection exclusive, hostile, qu'on a trop vantée; il doit se concilier avec un sentiment plus général, l'amour des hommes, de l'humanité. Mais cette conciliation est une œuvre difficile. L'antiquité avait absorbé l'homme dans le citoyen; le Christianisme absorba le citoyen dans le croyant. Il ne connaît plus de patrie particulière, il n'y a pour lui qu'une seule patrie véritable, le ciel (2). La cité, la famille elle-même disparaît dans cette conception : « *Qui aime son père ou sa mère plus que moi,* dit Jésus Christ, *n'est pas digne de moi. — Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père et sa mère, et sa femme et ses fils, et ses frères et ses sœurs, et sa vie, il ne peut être mon disciple* » (3). Jésus pratiqua ces maximes, au point de donner à sa conduite une apparence de dureté : « *Quelqu'un lui dit : « Voilà dehors votre mère et vos frères qui cherchent à vous parler ». Mais il lui répondit : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères? » Et étendant la main sur ses disciples, il dit : Voilà ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère* » (4).

Nous ne pouvons croire que celui qui est l'idéal de la charité,

(1) *Lactant.* Divin. Inst. VI, 6.

(2) « Les Romains préconisaient si fort leur patrie, faute de connaître cette autre patrie plus véritable et qui doit être composée de citoyens immortels ». (*Augustin.* De Civit. Dei, III, 17).

(3) *S. Matthieu*, X, 37; — *S. Luc*, XIV, 26.

(4) *S. Matthieu*, XII, 47-50.

ait condamné les sentiments les plus doux de la nature, ceux de la famille. Mais la conséquence logique de la doctrine de Jésus Christ est de subordonner tellement les affections particulières à celle que nous devons avoir pour Dieu, que l'amour des hommes disparaît dans l'immensité de l'amour divin (1). L'on a tenté de mettre en pratique les préceptes de l'Évangile; il s'est trouvé des hommes qui, renonçant à leur patrie, à leur famille, allaient vivre dans des solitudes, comme s'ils n'étaient plus de ce monde: le sacrifice n'était pas encore complet; il restait au besoin d'aimer le lien de l'amitié, on le proscrivit comme criminel (2). C'était mutiler la nature humaine; la tentative échoua.

Nous ne parlons pas des affections de famille, la conscience humaine a prononcé. L'amour de la patrie est tout aussi légitime : il a son principe en Dieu qui, en nous faisant naître dans tel pays plutôt que dans un autre, nous destine par cela même à vivre au milieu de cette société, et nous unit à elle. Comment les Chrétiens ont-ils pu méconnaître la nature de l'homme au point d'oublier la

(1) La collision de l'amour de Dieu avec les affections humaines donne parfois au Christianisme un caractère de dureté, d'insensibilité qui forme un étrange contraste avec une religion d'amour.

Un jeune homme voulait se consacrer à Dieu; les supplications de sa mère le retinrent dans le monde. *S. Augustin* lui écrit : « La fausse tendresse de ta mère vient de la corruption d'Adam; toutes ces démonstrations d'amitié par lesquelles elle tâche d'éteindre en toi la charité évangélique, tiennent de la duplicité du serpent ». (Ep. 243, § 10. Op , T. II, p. 870).

L'abbé *Poemen* et ses frères habitaient les solitudes de l'Égypte. Leur vieille mère désirait les voir avant de mourir. Les solitaires refusèrent. L'amour maternel dut recourir à la ruse. La mère saisit le moment où les anachorètes se rendaient à l'église pour les surprendre. A la vue de celle qui leur avait donné le jour, ils se hâtèrent de rentrer dans leur cellule. La malheureuse se lamentait à la porte : « Je ne demande qu'à vous voir », criait-elle; « ne suis-je pas votre mère? ne vous ai-je pas nourris de mon lait »? Les moines furent inflexibles; ils consolèrent leur mère en lui disant qu'elle les verrait dans l'autre monde (*Apophtegm. Patrum*, dans *Coteler*. Monument. Eccles. Graec. T. I, p. 610).

S. Bernard justifie cette dureté de cœur : « C'est une chose impie de mépriser une mère, mais la mépriser à cause de Jésus Christ, est une chose très-louable ». (Ep. 104).

Ces sentiments sont chrétiens; mais le Christianisme est-il ici en harmonie avec les lois divines?

(2) Voyez plus bas, Liv. III, ch. 3, § 2, n° 1.

qui nous attache au sol natal? (1) L'état du
ment du Christianisme, explique en partie
ns avaient été détruites successivement
s romaines : œuvre providentielle,
x Apôtres de l'Évangile. Mais en
uples avaient perdu également
issait dans l'immensité de
que se produisit le cosmo-
a exagération, anéantit l'idée de
noua contre le même écueil (2). Une
aux philosophes et aux disciples du
te erreur. Pour réformer l'humanité, il fallait
mme. Le perfectionnement de l'homme intérieur de-
uvre capitale de la philosophie et de la religion. Pour
complir, Jésus Christ appela ses disciples à renoncer au
monde. Le spiritualisme chrétien, une fois engagé dans cette voie, dépassa toutes les bornes. Mais on essaie en vain de mutiler la création. Le monde, la famille, la patrie reparurent, et réclamèrent la place qui leur est due dans l'humanité. Il s'agit de concilier des sentiments également légitimes et non d'absorber l'un au profit de l'autre. L'action du Christianisme a été salutaire, en détruisant ce que le patriotisme antique avait d'étroit et de haineux, en montrant qu'au-dessus de la parenté d'où naît la famille, il existe une autre parenté qui, par un lien plus sacré encore,

(1) *S. Augustin* est un exemple mémorable de l'absence du sentiment de la patrie chez les Chrétiens. Boniface, son ami, appela les Vandales en Afrique. Il nous reste une lettre que l'évêque écrivit au général après cette funeste trahison. Ce mot de trahison n'y est pas même prononcé. Augustin ne rappelle pas son ami au sentiment du devoir, en invoquant la fidélité, la patrie. Boniface s'était allié aux Barbares par ressentiment d'une injure. L'évêque lui parle au nom de l'Évangile : Ne rends pas le mal pour le mal, mais le bien pour le mal. Dans les conseils qu'il lui donne, *S. Augustin* ne pense pas au salut de l'Empire, il n'est préoccupé que du salut de Boniface (*Augustin.* Epist. 220, §§ 7-12. Op., T. II, p. 814, sq.).

(2) *Pontius,* Vita Cypriani (*Cypriani* Opera, p. 13) : « Nobis patria minus cara (quam saeculo), et commune nomen est.... Illis extra civitatem suam vivere gravis poena est; Christiano totus hic mundus una domus est ». C'est le langage d'Épictète (Voyez le Tome III de notre ouvrage, p. 473).

… là le principe de ce sentiment
… philanthropie, cosmopolitisme,
… es hommes l'amour que chaque
… à côté de cet amour général, sub-
… ères, la famille, la patrie; seulement
… doivent être subordonnées à cette loi :
… ques-uns, de la patrie à la famille,
… trie, de la société éternelle à la société

LIVRE III.

LE CHRISTIANISME ET L'ÉTAT.

CHAPITRE I.

LA FIN DU MONDE ET LE MILLÉNARISME.

§ 1. *Le Royaume de Dieu. Jésus Christ et les Apôtres.*

Le Christianisme nous apparaît aujourd'hui comme le point de départ d'une immense révolution : Jésus Christ ouvre une ère nouvelle dans laquelle l'humanité est encore engagée. Nous voyons devant nous une carrière infinie à parcourir dans la voie d'un progrès continu. Imbus de cette idée, la probabilité de la fin du monde actuel nous touche peu. Cette époque s'éloigne pour ainsi dire, à mesure que nous avançons dans la vie; car chaque progrès que nous réalisons, en augmentant notre puissance, étend notre horizon; le terme de la consommation finale recule, à la vue de ce qui nous reste à faire pour accomplir notre mission, même dans les conditions actuelles de notre existence. Le sentiment d'une destinée terrestre dont nous n'apercevons pas la limite, a une influence nécessaire sur la conception de la vie. Nous avons la conscience que le genre humain a pour mission sur cette terre de développer les facultés intellectuelles, morales, qu'il a reçues en partage du Créateur; nous nous représentons un idéal de perfection que nous n'atteindrons pas, puisque nos moyens sont bornés, mais vers lequel nous marchons. Perfectionner l'homme, tel est le but que nous poursuivons. Mais l'homme n'est pas isolé; le lien de la solidarité l'attache à ses semblables, les conditions de sa vie physique le lient à la terre qu'il habite. Le perfectionne-

ment de l'individu ne peut donc se réaliser qu'en améliorant le milieu dans lequel il vit; de là l'importance des questions économiques et sociales. Ces intérêts absorbent aujourd'hui l'humanité; nous oublions que si nous sommes citoyens de la Terre, nous sommes également membres d'une cité plus grande, celle de l'univers, que notre vie actuelle n'est qu'un anneau dans une chaîne immense. Les préoccupations politiques et matérielles tiennent à l'absence d'une foi religieuse; c'est le grand malheur de notre époque; cependant on ne peut nier que ces intérêts n'aient leur légitimité. Ce sera la tâche de l'avenir de réunir dans une belle harmonie toutes les faces de la vie. La Terre ne doit pas faire oublier à l'homme le Ciel, mais aussi le Ciel ne doit pas lui faire oublier la Terre.

C'est l'oubli, le mépris de la Terre, l'aspiration ardente, exclusive vers *l'autre vie,* qui caractérise le Christianisme, au moins dans la première phase de son développement. Pour les Chrétiens, l'Évangile n'était pas la prophétie, la préparation d'une société nouvelle, c'était l'annonce de la Fin du Monde. Il fallait se hâter de fuir ce monde pourri de corruption, briser tous les liens qui attachent l'homme à la famille et à l'État, pour avoir part au Royaume de Dieu. A quoi bon contracter mariage, à quoi bon se livrer à l'agriculture, au commerce, à quoi bon s'intéresser au gouvernement de la cité ou de l'Empire, lorsque, d'un instant à l'autre, Jésus Christ allait inaugurer la destruction de la Terre et le royaume des Cieux? La Terre disparaissait pour ne laisser place qu'à l'attente du Ciel.

Les Chrétiens vécurent pendant des siècles sous l'empire de cette idée. Les Pères de l'Église pensèrent et agirent sous cette même influence. On conçoit quelle devait être la conception de la vie dans une croyance qui annonçait la mort universelle comme prochaine. La morale chrétienne s'en ressentit; quant à l'État, quant aux plus grands intérêts des peuples, le gouvernement, la guerre, la paix, le commerce, les relations internationales, ils disparaissent, ou on les considère d'un faux point de vue. Pour s'expliquer les aberrations du spiritualisme chrétien, il faut insister sur le point de départ du Christianisme.

Jésus Christ prêcha le royaume de Dieu. Dans la pensée du grand révélateur, ce royaume ne pouvait être qu'un idéal de perfection pour l'humanité : les hommes, animés de l'esprit divin, ne devaient faire qu'un, sous la main de Dieu. C'est ainsi que la prédication évangélique a été comprise par un de ses disciples : « *Interrogé par les Pharisiens quand viendrait le royaume de Dieu, il leur répondit : Le royaume de Dieu ne viendra pas de manière qu'il frappe les regards. On ne dira point : il est ici, ou il est là. Car le royaume de Dieu est au dedans de vous* » (1). Cependant il est probable que d'autres idées se mêlaient à cette conception morale. Les génies les plus divins n'échappent pas à l'influence du temps et de l'espace. Jésus naquit au sein d'un peuple profondément imbu de la conviction qu'un Messie viendrait inaugurer une ère nouvelle; on se représentait cette époque d'une manière plus ou moins matérielle; mais dans toutes les opinions, le règne du Messie devait avoir une existence positive. Jésus se crut le Messie; ne pouvait-il pas croire aussi à une manifestation extérieure du royaume de Dieu qu'il annonçait? Les Évangiles semblent attester les espérances messianiques du Christ : « *Après ces jours de tribulation, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. Alors apparaîtra le signe du Fils de l'Homme dans le ciel; alors pleureront toutes les tribus de la terre, et elles verront le Fils de l'Homme venant dans les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande majesté. Et il enverra ses anges, et, avec la trompette et sa voix éclatante, ils rassembleront ses élus des quatre vents de la terre, du sommet des cieux jusqu'à leurs dernières profondeurs* » (2). Il était difficile de

(1) *S. Luc*, XVII, 20, 21.

(2) *S. Matthieu*, XXIV, 29-31. Le récit de *S. Marc* (XIII, 24-27) ne diffère pas de celui de *S. Matthieu*. Dans l'Évangile de *S. Luc*, la révolution physique qui accompagne la seconde venue du Christ disparaît, pour faire place à des *signes*, mais il est tout aussi positif sur le fait de la réalisation du royaume de Dieu : « Et il y aura des signes dans le soleil et la lune, et dans les étoiles, et sur la terre, parmi les nations un grand effroi, à cause du bruit confus de la mer et des flots. Les hommes sécheront de frayeur dans l'attente de ce qui doit advenir à tout l'univers, car les vertus des cieux seront

ne pas rattacher ces prédictions aux croyances qui agitaient les esprits. C'est ce que fait *S. Matthieu;* il donne même à la venue du Christ et à son règne une couleur exclusivement politique et matérielle (1).

Le royaume de Dieu, annoncé par Jésus, devait se réaliser dans un avenir prochain. Préciser cette époque était impossible. Cependant il importait au succès de la mission de Jésus Christ et de ses Apôtres que la consommation finale fût redoutée comme instante. C'est dans ce sens que le Christ parle à ses disciples : « *Le jour et l'heure, personne ne les sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul* » (2). « MAIS LE JOUR EST PROCHE; CETTE GÉNÉRATION NE PASSERA PAS, QUE TOUT CECI N'ARRIVE » (3). « *Je vous le dis en vérité,* PLUSIEURS SONT ICI QUI NE GOUTERONT POINT DE LA MORT, AVANT DE VOIR LE FILS DE L'HOMME VENANT DANS SON ROYAUME » (4). « *Veillez donc sur vous et priez, afin que vos cœurs ne s'appesantissent pas par les soins de cette vie, et que ce jour ne vienne soudainement sur vous. Car il viendra comme un filet sur tous ceux qui habitent la face de la terre. Or, ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez* » (5).

ébranlées; et alors ils verront le Fils de l'Homme, venant dans une nuée, avec une grande puissance et une grande majesté. Ces choses commençant d'arriver, regardez et levez la tête, parce que votre rédemption approche » (*S. Luc,* XXI, 25-28).

(1) Pierre dit à Jésus : « Nous avons tout quitté pour vous suivre. Que nous sera-t-il donné? » Jésus leur dit : Je vous le dis en vérité, parce que vous m'avez suivi, lorsqu'au temps de la régénération, le Fils de l'Homme seoira sur le trône de sa gloire, vous aussi vous seoirez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël, etc. (*S. Matthieu,* XIX, 28-30).

(2) *S. Marc,* XIII, 32; — *S. Matthieu,* XXIV, 36.

(3) *S. Matthieu,* XXIV, 34; — *S. Marc,* XIII, 30; — *S. Luc,* XXI, 32.

(4) *S. Matthieu,* XVI, 28.

(5) *S. Marc,* XIII, 33-37; — *S. Luc,* XXI, 34-36; — *S. Matthieu,* XXIV, 44. — Les prédictions évangéliques ne s'étant pas réalisées, les écrivains catholiques ont cherché à donner un autre sens aux paroles de Jésus Christ. Ils nient que les esprits fussent imbus de la croyance que le monde touchait à sa fin. C'est nier l'évidence, en présence des témoignages des Apôtres et des Pères de l'Église. Aussi leur embarras est-il visible, quand il s'agit d'interpréter l'Évangile. D'après les uns, il n'y est pas question de la fin du monde; Jésus Christ prédit uniquement la ruine de la nation juive; quant aux expressions qui marquent une révolution physique, on ne doit pas les prendre à la lettre, ce sont des images comme celles dont les prophètes se servent. Ainsi s'explique également ces paroles : « *cette génération ne passera point,* etc. »; en effet, Jérusalem

Ces pressantes recommandations firent une vive impression sur les Apôtres : la venue de Jésus Christ pour réaliser le royaume de Dieu constitue en quelque sorte le fond de leur croyance. Ils en sont si préoccupés que leur première question, après la résurrection du Christ, est « s'il rétablira de suite le royaume d'Israël » (1). Pour eux la *bonne nouvelle* qu'ils annoncent aux peuples, c'est la prochaine réalisation du royaume de Dieu : « Nous attendons, selon la promesse de Dieu, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habite » (2). « *La fin de toutes choses est proche,* soyez donc sobres et vigilants dans les prières » (3). La venue de Jésus Christ, la consommation des choses, le bonheur des saints, tels sont les grands moyens employés par les Apôtres pour convertir les pécheurs et pour fortifier les fidèles : « Le Seigneur ne retarde pas l'exécution de sa promesse, comme quelques-uns croient qu'il y a du retardement; mais il use de patience envers nous, ne voulant point qu'aucun périsse, mais voulant que tous viennent à la repentance. Mais le Jour du Seigneur viendra comme un larron vient durant la nuit; et en ce jour, les cieux passeront avec le bruit d'une effroyable tempête, et les éléments embrasés seront dissous, et la terre sera entièrement brûlée avec tout ce qu'elle contient. Puis donc que toutes ces choses doivent se dissoudre, quels ne devez-vous pas être par une sainte conduite et par des œuvres de piété? » (4).

fut prise et ruinée moins de quarante ans après. Selon d'autres interprètes, Jésus a joint les signes qui devaient précéder la dévastation de la Judée avec ceux qui arriveront à la fin du monde et avant le Jugement dernier. Quand il dit : *cette génération ne passera point...*, cela veut dire que la nation juive ne sera pas jusqu'alors entièrement détruite, mais qu'elle subsistera jusqu'à la fin du monde (*Bergier,* Dictionnaire de Théologie, v° *Fin du Monde*).

Que l'on compare ces explications forcées et contradictoires avec les textes, et tout esprit non prévenu conviendra qu'elles sont forgées pour le besoin de la cause.

(1) Actes des Apôtres, I, 5, 6.

(2) II Épître de *S. Pierre,* III, 13.

(3) I Épître de *S. Pierre,* IV, 7. — Comparez I Ep. de *S. Jean,* II, 18 : « LE DERNIER TEMPS EST VENU » (Cf. *Apocalypse,* III, 11 ; XXII, 12); — *S. Paul,* Hébreux, X, 37 : « ENCORE UN PEU DE TEMPS, ET CELUI QUI DOIT VENIR, VIENDRA, ET IL NE TARDERA POINT ». (Cf. *Hébr.* IX, 26 ; — *Rom.* XIII, 11 ; — I Corinth. I, 7 ; X, 11 ; — I *Thessal.* IV, 16, 17; II *Thessal.* I, 7).

(4) II Epître de *S. Pierre,* III, 9-11.

Parfois les Apôtres devaient modérer l'impatiente ardeur des fidèles; le royaume de Dieu tardait trop à venir : « Attendez patiemment, leur dit *S. Jacques*, vous voyez que le laboureur attend le précieux fruit de la terre avec patience... Vous donc, de même, attendez patiemment, et affermissez vos cœurs, car *l'avénement du Seigneur est proche* » (1). Parfois les nouveaux convertis s'effrayaient de la venue prochaine de leur juge; *S. Paul* leur écrit pour les rassurer : « Nous vous prions, mes frères, de ne pas vous laisser ébranler facilement dans vos pensées, et de ne point vous troubler par quelque inspiration, ou par des paroles, ou par quelque lettre qu'on dirait venir de notre part, comme si le jour du Christ était proche. Car ce jour-là n'arrivera point que la révolte ne soit arrivée auparavant, et qu'on n'ait vu paraître l'homme du péché, le fils de perdition » (2) (l'Antechrist).

§ 2. *La Fin du Monde.*

Les Chrétiens, attentifs aux signes qui devaient précéder la venue du Christ, voyaient dans tous les événements remarquables l'annonce de la Fin du Monde. Aussi souvent qu'une persécution violente éclatait, les fidèles croyaient le jour de la consommation finale arrivé (3). Néron mérita de passer pour l'Antechrist (4). Les hérésies qui déchirèrent l'Église naissante effrayaient les Chrétiens plus encore que les fureurs des païens. Dans la longue lutte de l'Arianisme contre la foi de Nicée, les Catholiques, désespérant de voir renaître la paix et l'union, attendaient avec anxiété la venue de Jésus Christ : le Fils de Dieu pouvait seul

(1) *S. Jacques*, V, 7-10.

(2) *S. Paul*, II Thessal. II, 2-4. — Les discussions qui se sont élevées sur les passages de l'Évangile relatifs au royaume de Dieu, se reproduisent sur les paroles des Apôtres. Les écrivains catholiques soutiennent qu'elles s'appliquent à la proximité de la mort et du jugement particulier et non à la fin du monde (*Bergier*, Dict. de Théol., v° *Fin du Monde*). Cette interprétation n'est pas conforme au sens naturel du texte. Chose remarquable, les Pères de l'Église n'ont pas cherché à échapper au sens littéral, bien qu'après plusieurs siècles, la fin *prochaine* du monde pût paraître douteuse. Voyez *S. Chrysost.* Homil. 24 in Ep. ad Rom. (Op., T. IX, p. 694, sqq.).

(3) *Baron.* Annal. Eccl. ad ann. 253, § 46. Cf. *Euseb.* Hist. Eccl. VI, 7.

(4) *Augustin.* De Civ. Dei, XX, 19.

réprimer les audacieux sectaires qui niaient sa divinité (1).

Les circonstances dans lesquelles le Christianisme se développa, contribuèrent à inspirer aux Chrétiens le pressentiment d'une fin prochaine de toutes choses. Dans les premiers siècles de l'ère nouvelle, des calamités inouïes frappèrent les peuples : des pestes, des maladies terribles et inconnues, des famines, des dépopulations; la décadence de l'Empire avançait à grands pas. Les païens reprochaient ces malheurs aux Chrétiens. La coïncidence du Christianisme et de la chute de l'ancien monde était frappante; les Chrétiens ne savaient comment l'expliquer. Les uns disaient qu'il fallait attribuer ces malheurs à l'idolâtrie des païens, à leur obstination dans l'erreur. D'autres avouaient que le monde dégénérait, mais ils rattachaient cette dégénération à la consommation des choses qui approchait. Tel est le sentiment de *S. Cyprien* : « Le monde penche vers sa ruine. Ce n'est pas de la vieillesse, c'est de la décrépitude, signe d'une mort prochaine (2). Le temps néfaste de l'Antechrist est là (3). Tout périt. L'homme vieillit et meurt; de même le monde doit périr. Or tous les signes témoignent que la Terre est arrivée à l'âge de sa dissolution. En hiver, les pluies manquent pour fertiliser les semences; en été, la chaleur pour mûrir les fruits; le printemps a perdu son charme, l'automne sa fécondité. Les carrières de marbre, les mines d'or et d'argent s'épuisent, les sources tarissent. » Le tableau que *S. Cyprien* trace de l'espèce humaine est plus triste encore : « Les enfants naissent chauves; la vie ne finit pas par la vieillesse, elle commence par la décrépitude. La dépopulation croît; les terres sont sans laboureur, la mer ne voit plus que de rares navigateurs, les camps sont déserts. Les mœurs suivent la même décadence; il n'y a plus d'innocence, plus de justice, plus d'amitié; l'intelligence elle-même baisse. Telle est, dit *S. Cyprien*, la loi générale

(1) On voit dans de nombreux passages de *S. Athanase* que l'Arianisme était considéré comme un signe précurseur de la Fin du Monde (C. Arian. I, 7 et passim). Constance, le fougueux Arien, le persécuteur des Catholiques, paraissait réunir en lui toutes les marques de l'Antechrist (*Athanas.* Hist. Arianor., c. 74).

(2) *Cyprian.* De immortal., p. 469, D; 470, A.

(3) *Cyprian.* Exhortat. ad Martyr., p. 514, A.

de la nature; les rayons du soleil couchant sont pâles et sans chaleur, la lune diminue insensiblement jusqu'à ce qu'elle s'efface; l'arbre après nous avoir réjouis de sa verdure et de ses fruits se dessèche; la source qui nous abreuvait de ses eaux abondantes, laisse à peine échapper quelques gouttes de son sein. Dieu a donné cette loi à la Création : tout ce qui naît, croît, décroît et meurt. » Le saint évêque termine par ces paroles peu consolantes : « Il ne faut pas s'attendre que les maux qui frappent les peuples diminuent; ils iront en augmentant, jusqu'à ce que le jour du dernier jugement arrive » (1).

§ 3. *Le Millénarisme.*

L'idée de la décadence nécessaire de toutes choses s'était déjà produite dans le paganisme. Il s'y attachait un vague pressentiment d'une palingénésie, d'un monde nouveau, meilleur. Chez les Juifs, cette croyance prit une forme positive. L'époque messianique, prédite par les prophètes, était attendue par les sages comme par le peuple. Les Chrétiens, nourris des livres sacrés des Hébreux, confondirent les prophéties messianiques avec l'annonce du royaume de Dieu. Des calculs sur la durée du monde faisaient croire à l'accomplissement prochain de ces espérances. Le monde créé en six jours, ne devait durer que six jours, c'est-à-dire six mille ans, parce que mille ans aux yeux de Dieu ne formaient qu'un jour (2). Restait à calculer l'âge de la Terre, lors de la venue du Christ : les calculs variaient, mais ils s'accordaient à représenter les six mille ans comme étant tout près de s'accomplir (3). Alors devait s'ouvrir l'époque palingénésiaque. L'opinion dominante était que les six jours de travail seraient suivis d'un jour de sabbat, de repos pour le monde : pendant mille

(1) *Cyprian.* ad Demetr., p. 433, sq.

(2) *Lactant.* Divin. Inst. VII, 25, 14.

(3) *Lactance* (Div. Inst. VII, 25) ne comptait pas plus de 200 ans jusqu'à la fin des siècles.

S. Hilaire, supposant que Jésus Christ est né en l'an 5500 (Comment. in Matth. c. [illegible]0, p. 708), croyait le temps de l'Antechrist arrivé (c. Auxent. c. 5, p. 1264); le monde [illegible]ne

ans Jésus Christ devait régner avec ses saints. Cette croyance d'un règne visible de Jésus Christ pendant mille ans est aussi ancienne que le Christianisme : elle remonte à S. Jean. C'est dans l'*Apocalypse* que le millénarisme trouve son principal appui (1). *S. Irénée,* l'un des premiers millénaires, revendique pour lui la tradition apostolique (2). *S. Justin* partageait cette croyance avec beaucoup de fidèles : se fondant sur les prophéties d'Ezéchiel et d'Isaïe, il dit que Jésus régnera pendant mille ans à Jérusalem, « rebâtie, ornée, agrandie » (3). A en croire *Tertullien,* on avait vu de son temps l'image de la nouvelle Jérusalem dans les airs, pendant quarante jours (4). Le millénarisme finit par se formuler, sinon en articles de foi, du moins en une croyance positive (5), arrêtée jusque dans les moindres détails. Écoutons *Lactance :*

« Le monde touche à sa fin. L'iniquité, la méchanceté sont au comble; cependant l'état actuel est presque un âge d'or, en comparaison du débordement de maux qui va suivre. Il n'y aura plus ni foi, ni loi, ni paix, ni pudeur, ni vérité... Toute la Terre sera bouleversée; partout frémira la guerre... Le glaive voyagera par le monde, moissonnant tout, et renversant tout comme une moisson. La cause de cette désolation et de ce carnage, c'est que le nom romain qui gouverne maintenant l'univers sera effacé de la terre. J'ai horreur de le dire, mais je le dis, parce que cela sera : l'Em-

lui paraissait pas devoir durer au delà du siècle où il vivait (Tract. in Psalm. 118, p. 312).

D'après d'autres calculs, il devait s'écouler 430 ans depuis le baptême de Jésus Christ jusqu'à la fin du monde (*Hieronym.* in Ezech, I, 4 (Op., T. III, p. 721).

Ces calculs touchent parfois au ridicule. *S. Irénée* va jusqu'à déterminer la durée du règne de l'Antechrist. Il régnera trois ans et demi, ni plus ni moins (Haeres. IV, 29, 2; IV, 30, 4):

(1) *Apocalypse,* ch. 20. L'Église, pour échapper à l'autorité de l'Apocalypse, fondement du Millénarisme, déclara que ce livre portant le nom de Révélation, était un livre tout mystérieux; nous ne pouvons l'entendre, si Dieu ne nous en révèle les mystères. — Comparez *S. Jérôme,* in Ezechiel. XI, 38 (T. III, p. 965), et *Epiphane* (Haeres. 77, 26).

(2) Les disciples de *S. Jean* l'ont cru, dit-il (Haeres. IV, 33, 4).

(3) *Justin.* Dialog. c. Tryph., 80.

(4) *Tertull.* c. Marcion. III, 24.

(5) *Tertull.* ib. : « Confitemur in terra nobis regnum repromissum.... Haec ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio, et quae sequuntur ».

pire retournera en Orient, de nouveau l'Asie régnera, et l'Oc dent sera soumis. Alors viendra un temps détestable, abominal La vie ne sera douce à personne. Les cités seront renvers jusque dans leurs fondements, par le fer et le feu, par des tre blements de terre continuels, des inondations... La terre ne d nera plus de fruits à l'homme... Les animaux mourront... »

« Ensuite on entendra la trompette, dont la Sibylle a prédit la voix lamentable retentirait dans le ciel. Tous trembleront, entendant ce son funèbre. La colère de Dieu déchaînera contre hommes injustes le fer, le feu, les maladies, et ce qui est p affreux, la crainte toujours suspendue... Il se fera une gra solitude sur la terre..., il restera à peine la dixième partie genre humain. »

« Puis, quand la consommation des choses sera proche, D enverra un grand prophète qui aura le pouvoir de faire des mi cles, et qui convertira les hommes... Quand il aura accompli mission, il s'élèvera un roi en Syrie, fils du démon, destruct du genre humain. Il combattra le prophète divin, le vaincra e tuera ». C'est l'Antechrist « le prophète des mensonges; il se d Dieu et se fera adorer comme Fils de Dieu; il aura le pouvoir faire des prodiges, et entraînera ainsi les hommes à l'adorer Il désolera la terre pendant quarante-deux mois... : les just pour éviter le contact des méchants, fuiront dans les déserts. roi, enflammé de colère, viendra avec une grande armée pour saisir des justes. Ceux-ci crieront vers Dieu, et imploreront secours céleste. Dieu les écoutera »... Le Christ va paraître. S la lutte du Fils de Dieu avec l'Antechrist : ce n'est qu'ap quatre batailles que les impies seront vaincus (1). L'Antechrist ceux qu'il a séduits seront enchaînés et livrés au supplice. L'i piété détruite, le monde jouira enfin du repos.

Alors le Christ régnera pendant mille ans sur les homm

(1) L'imagination des Rabbins juifs a renchéri sur les rêves des Chrétiens. décrivent l'époque messianique, comme le feraient des historiens contemporains, figure et les habits du Messie, l'âne qu'il montera, les lieux où il rassemblera armées, les combats qu'il livrera, le nombre des morts et des prisonniers, etc. (*Enc clopédie d'Ersch*, au mot *Chiliasmus*, 1re Sect., T. XVI, p. 328).

Lactance compare ce règne à l'âge d'or rêvé par les poëtes : « Les ténèbres qui voilent le ciel se dissiperont, la lune aura la clarté du soleil, et sera toujours pleine. Le soleil sera sept fois plus brillant qu'aujourd'hui. La terre produira d'elle-même des moissons abondantes, le miel suintera des rochers, le vin coulera dans les ruisseaux, il y aura des fleuves de lait. Les bêtes farouches ne se repaîtront plus de sang; les lions et les veaux paîtront ensemble, l'enfant jouera avec les serpents... » (1).

Chose étrange! les hommes n'étaient pas même capables d'imaginer dans leurs rêves une société pure des vices qui souillaient l'ancien monde. La plupart des Millénaires croyaient que les saints passeraient le temps de leur règne dans des plaisirs matériels (2), et qu'ils auraient des esclaves à leur service. Dans leur orgueil, les Chrétiens comme les Juifs imaginaient que les nations étrangères cultiveraient la terre pour eux, et leur apporteraient toutes les richesses du monde (3). Les sectes s'emparèrent du Millénarisme, et s'égarèrent dans d'incroyables excès (4). Tous

(1) *Lactant.* Divin. Inst. VII, 15, 16, 17, 19, 24. — Cf. *Irenaei*, c. Haer. V, 25-36; — *Hieronym.* in Isai. XV, 54 (T. III, p. 396); XVIII, pr. (T. III, p. 478). *Id.* in Zachar. III, 14 (T. III, p. 1796).

En lisant les détails donnés par les auteurs chrétiens et juifs sur le règne de mille ans, on s'attriste des égarements dont la raison humaine est capable. On peut voir dans *S. Irénée*, comme quoi chaque vigne produira 2,500,000,000,000,000,000,000 de muids de vin; comme quoi chaque épi produira 100,000 livres de farine, et le reste en proportion.

Les récits rabbiniques surpassent encore ces extravagances, s'il est possible. Les hommes atteindront une grandeur demesurée, de 200 à 900 aunes; chaque Israélite aura 600,000 enfants et 2800 esclaves. La description du festin que Dieu donnera aux justes est l'idéal de la déraison. Là figure le poisson *Leviathan;* Dieu lui-même a tué la femelle, l'ange Gabriel a tué le mâle; c'est le plus exquis des aliments; puis vient le bœuf *Behemoth*, à qui il faut chaque jour mille montagnes pour sa pâture, etc. Pour égayer les saints, Dieu dansera devant eux avec le soleil et la lune, les légions d'anges feront la musique (!) etc. (*Ersch*, Encyclopédie, S. I, T. XVI, p. 330 et suiv.).

Nous n'avons pas même le droit de rire de ces étranges hallucinations. Il s'est trouvé au XIXe siècle un homme dont les rêveries égalent en absurdité celles des Millénaires. Fourier nous promet que l'eau de la Mer sera changée en limonade; les tigres et les lions seront remplacés par des antitigres et des antilions; les hommes hauts de huit pieds, vivront 144 ans, et consommeront 33 livres d'aliments par jour, etc., etc.

(2) *Hieronym.* Ep. 150, Q. 2; in Isai. IV, 11 (T. III, p. 101).

(3) *Origen.* De Princ. XI, 2.

(4) *Euseb.* Hist. Eccl. III, 28. — *Tillemont*, Mémoires, T. II, p. 529-335.

les Millénaires ne partageaient pas ces idées matérielles, mais on conçoit que le commun des croyants s'y soient attachés (1).

Les Pères de l'Église finirent par répudier le Millénarisme. Cependant, au IV[e] siècle, cette erreur était encore commune. *S. Jérôme*, qui ne la partageait pas, n'osait pas la condamner, à raison du grand nombre d'auteurs ecclésiastiques et de martyrs qui la professaient (2). *S. Augustin* avoue qu'il a cru à un règne spirituel de Jésus Christ, mais il rejette avec dégoût le matérialisme des Millénaires (3). L'homme a un si grand besoin d'un avenir meilleur, que la plus grossière réalisation de ce désir, les rêveries des Millénaires, ne perdirent jamais tout crédit; qui le croirait? il y a encore des Millénaires au XIX[e] siècle! (4) Une circonstance fortuite contribua à décréditer la cause du Millénarisme dans l'Église; les sectes s'en emparèrent; dès lors la croyance d'un règne de mille ans fut rejetée comme hérétique (5).

§ 4. *Le Christianisme et la fin du Monde.*

Si l'opinion d'un règne visible du Christ fut abandonnée par l'Église, la Chrétienté ne cessa pas de croire à la fin prochaine du Monde (6). Les Pères grecs du IV[e] siècle, comme les Apôtres, trouvent dans la crainte que devait inspirer cet événement redoutable, un sujet d'exhortations à la pénitence et à l'amendement : « *Encore quelque temps* », dit *Grégoire de Naziance, et le monde finira;* pardonnons donc à nos ennemis, pour que, de notre côté,

(1) *Euseb.* Hist. Eccl. VII, 24.

(2) *Hieronym.* in Isai. lib. XVIII (T. III, p. 478); in Ezechiel. XV, 38 (T. III, p. 965).

(3) *Augustin.* De Civ. Dei, XX, 7.

(4) En 1843 il a paru à Londres une *Défense du Millénarisme* (An apology for Millenarianism, by *John Griffith Mansford*). C'est toujours l'Apocalypse qui fait le fond de ces rêves. En 1843, comme il y a 2000 ans, on annonce que la fin du monde est proche, attendu que l'Antechrist a paru. Il y a des siècles en effet qu'il a paru, car pour l'écrivain anglais, l'Antechrist, c'est le Pape.

(5) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, I, 2, p. 1124.

(6) La croyance de la fin prochaine du Monde joue un rôle si considérable dans le développement de la doctrine chrétienne, que nous avons cru devoir rassembler les témoignages des Pères des premiers siècles, pour mettre ce fait fondamental hors de toute contestation. Voyez la Note à la fin du volume.

nous recevions le pardon de nos péchés » (1). *S. Chrysostome* revient sans cesse sur ce sujet : « *Le Seigneur ne tardera pas à venir* » (2). « Déjà tous les signes sont accomplis, l'Évangile est prêché par toute la terre; les guerres, les tremblements de terre, les famines sont arrivés; *la fin approche, peut-être avant que la génération présente ait passé* » (3). On conçoit quel poids cette croyance donnait aux paroles de l'éloquent orateur exhortant les fidèles à renoncer à ce monde passager pour s'occuper de leur salut éternel : « Quand la résurrection est aux portes, irons-nous contracter mariage, rassembler des richesses? Embrassons la pauvreté, livrons-nous à une philosophie qui nous sera de quelque avantage dans l'autre monde. Celui qui quitte une maison pauvre pour entrer dans un palais, s'embarrasse-t-il des méchants meubles qu'il y abandonne? L'accusé qui va paraître en justice, oublie femme, enfants, nourriture; il n'a qu'une seule préoccupation, sa défense. Nous avons bien plus de raisons d'en agir ainsi, nous qui allons paraître devant le tribunal de Dieu pour rendre compte de nos actions, de nos paroles, de nos pensées. Ne songeons pas aux choses présentes, qu'elles ne soient pour nous, ni une joie, ni une peine; n'ayons de souci que de ce terrible jour du jugement » (4).

Ces paroles de S. Chrysostome nous révèlent le lien intime qui existe entre l'établissement du Christianisme et la croyance de la Fin du Monde. Le gouvernement de la Providence se montre dans nos erreurs comme dans nos aspirations vers le vrai. Jésus Christ se trompait en annonçant la consommation finale; des millions de Chrétiens se sont trompés, sur cette haute autorité; mais ils

(1) *Gregor. Naz.* Orat. XVII, p. 272, sq.

(2) *Chrysost.* De Pentecost. Homil. I, 5 (T. II, p. 466, B); Homil. in illud : Propter fornicationes Uxorem (T. III, p. 198, B : ἡ ἀνάστασις ἐπὶ θύραις); in Johann. Homil. XXIV, 3 (T. VIII, p. 200, B); in Epist. ad Hebr. Homil. XXI (T. XII, p. 198, D).

(3) *Chrysost.* in Matth. Homil. XX, 6 (T. VII, p. 268, A).

(4) *Chrysost.* De Virgin. 73 (T. I, p. 325, sq.). — On trouve les mêmes pensées dans le *Sermon Ascétique* de *S. Ephrem* (Op., T. I, p. 44, sq.). *S. Eucher*, archevêque de Lyon au Ve siècle, emploie les mêmes raisons pour prêcher le mépris du monde (Epistola paraenetica de contemptu mundi et saecularis philosophiae). Voir la Note à la fin du volume.

se sont trompés à leur avantage. On ne se rend pas compte des difficultés immenses que rencontre l'établissement d'une religion nouvelle. Transformer les hommes est de toutes les œuvres humaines la plus grande, la plus extraordinaire; pour l'accomplir, il faut des moyens également extraordinaires. L'opinion que la fin du monde était proche est un des moyens dont Dieu s'est servi pour briser les liens qui attachaient les hommes aux vieilles croyances, pour les disposer à recevoir une doctrine qui les éclairait sur la vie future et à embrasser une vie qui leur promettait une place dans le royaume de Dieu (1).

Le Millénarisme même, qui nous paraît aujourd'hui si ridicule, ne fut pas sans influence sur les progrès de la religion chrétienne. La certitude d'une récompense immédiate qui attendait les saints sur cette terre, était un attrait bien plus puissant pour les hommes matériels de l'antiquité, que l'espérance du bonheur futur dans une autre vie. Les rêves des Millénaires ont encore un intérêt plus grand pour l'historien philosophe. Ce qui fait aujourd'hui la force de l'ordre moral et intellectuel, c'est la conviction d'un progrès continu qui s'accomplit sous la main de Dieu. Cette idée manquait à l'antiquité, elle commence à germer avec le Christianisme, elle perce vaguement dans les conceptions des Millénaires. *Lactance* dit que c'est l'âge d'or du Paganisme, transporté dans l'avenir. Le changement est immense. C'est au fond la parole hardie de Saint Simon, que l'âge d'or est devant nous, et non derrière nous. Écartons ce qu'il y a de miraculeux, d'absurde dans le Millénarisme; il reste le sentiment, l'attente d'une destinée meilleure pour le genre humain. Les hommes ne concevant pas que cette transformation pût s'opérer progressivement, firent intervenir Dieu. L'amélioration s'accomplira; nous pouvons même appeler l'avenir, le royaume de Dieu, parce que les hommes se sentiront un en Dieu, parce que l'humanité sera une société animée de l'esprit divin. Mais pour nous cet avenir n'est qu'un idéal; il se réalisera dans les conditions actuelles de l'humanité, partant d'une manière imparfaite (2).

(1) C'est l'idée de *Grotius*, de *Gibbon* et de *Herder*.

(2) *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft (OEuvres, T. VI, p. 312, 313.

Le Millénarisme, même dans ses plus grandes aberrations, avait un instinct vrai des destinées de l'humanité. Les Millénaires ne croyaient pas à un règne purement spirituel de Jésus Christ; ils rêvaient des jouissances matérielles, une transformation de la terre, la nature soumise entièrement à l'homme. Cette conception est juive plus que chrétienne; c'est ce côté du Millénarisme qui le fit rejeter avec dégoût par les Pères de l'Église (1). Mais dépouillons l'idée des Millénaires des exagérations qui la rendent ridicule, nous y découvrirons un côté vrai. Oui, ce royaume de Dieu que nous attendons ne sera pas exclusivement spirituel, parce que l'homme n'est pas un pur esprit; l'existence matérielle sera perfectionnée, non comme but de notre vie, mais comme moyen de développer nos facultés morales et intellectuelles.

Voilà une face de la vie qui échappait aux premiers Chrétiens. Nous touchons à l'idée qu'ils se faisaient de l'existence terrestre. Si le préjugé de la Fin du Monde a favorisé l'établissement et l'extension du Christianisme, il a contribué aussi à lancer les Chrétiens dans la voie d'un spiritualisme excessif. Des hommes convaincus que la Fin du Monde était prochaine, ne pouvaient prendre aucun intérêt à cette vie; c'étaient des coupables, comme dit *S. Chrysostome*, qui s'attendaient d'un instant à l'autre à paraître devant leur Juge. Qu'avaient-ils de mieux à faire que d'abandonner un monde qui allait périr pour se préparer dans la solitude à un monde meilleur? De là cette fausse conception de la vie, qui considère le Monachisme comme l'idéal de l'existence chrétienne, de là cette fausse conception des rapports des hommes avec l'État, auquel les Chrétiens se croient étrangers, leur patrie n'étant pas sur cette terre, mais dans le ciel. La notion de la vie, de la société étant faussée, les plus grands intérêts des hommes et des peuples se trouvaient méconnus. Le spiritualisme chrétien avait sans doute une haute mission, même dans ses

(1) *S. Jérôme* appelle souvent l'opinion des Millénaires un dogme, une tradition, une fable judaïque, et les Chrétiens qui la suivent, des Chrétiens judaïsants (*Hieron.* in Isai. XV, 54 (T. III, p. 391); IV, 11, p. 101; V, 23, p. 146 et passim. — Cf. *Origen.* de Princ. XI, 2).

[illegible] mission n'était que temporaire; l'erreur de [illegible] immobiliser des idées, des sentiments, qui n'a[illegible] que dans des circonstances exceptionnelles, [illegible]

CHAPITRE II.

—

LE SPIRITUALISME CHRÉTIEN. CONCEPTION DE LA VIE.

—

Le Christianisme se fait de la vie une idée toute différente de celle qui régnait dans l'antiquité. Les anciens, peu soucieux de la vie à venir, étaient attachés à l'existence terrestre; non seulement ils voyaient dans l'homme le citoyen de la Terre, mais ils le parquaient dans une patrie, une cité étroite, hors de laquelle il était étranger, ennemi. Mais voici l'Apôtre des Gentils qui proclame que les disciples de Jésus Christ sont « étrangers et voyageurs sur la terre »; lui-même se déclare *mort au monde;* « les soldats du Christ ne s'embarrassent pas des choses d'ici-bas; ils se conduisent comme s'ils habitaient les cieux » (1).

Les paroles de S. Paul ont eu un long retentissement; elles forment le fond de la doctrine politique des Pères de l'Église: « Toute terre étrangère, dit *S. Justin,* est pour nous une patrie, et toute patrie nous est étrangère; nous vivons sur la terre, mais nous ne sommes pas de cette terre, nous sommes citoyens du ciel » (2). « Les Chrétiens, selon *Eusèbe,* ne vivent pas de la vie commune, ils sont comme séparés du monde auquel ils ne tiennent que par le corps, leur âme est au ciel; ce sont des êtres célestes consacrés à Dieu pour le genre humain » (3). Que sera

(1) *S. Paul,* Hébreux, XI, 13; Galat. VI, 14; II Timoth. II, 4; Philipp. III, 20.
(2) *Justin.* ad Diogn. c. 5, 6. — Comparez plus bas, Livre VII, ch. 5, §. 4.
(3) *Euseb.* Demonstr. Evang. I, 8, p. 29.

donc pour le Chrétien la patrie dont les intérêts préoccupaient si vivement les citoyens d'Athènes et de Rome? « Il vivra dans la cité comme dans une solitude, il méprisera les agitations de la politique, il passera indifférent par le forum comme un étranger » (1). « Ses espérances sont au ciel, c'est là qu'il a sa famille; là sont les dignités qu'il ambitionne » (2). Les philosophes païens reprochaient cette indifférence aux Chrétiens; à leurs yeux, ils manquaient au premier devoir de l'homme, en refusant de remplir les fonctions civiles et militaires (3). Que répond *Origène?* « Si les Chrétiens se retirent des fonctions publiques, ce n'est pas pour échapper à une charge, mais leur devoir les appelle ailleurs; leur vraie patrie est l'Église, c'est celle-là qu'ils doivent servir » (4). Rien de plus étranger au Chrétien que ce qu'on appelle la vie publique (5). « Il ne plaide point, il ne va pas à la guerre, il ne paraît point dans les assemblées. Il se retire en lui-même; c'est là son unique affaire; il n'a pas d'autre soin que de s'exempter de tout soin. C'est dans le secret qu'on apprend à bien vivre, et non à la vue du monde. Que les Stoïciens disent tant qu'ils voudront, qu'il faut se mêler des affaires de la cité. Quiconque meurt pour soi, naît et vit aussi pour soi » (6). Les calamités publiques mêmes ne touchent pas le Chrétien : la victoire ou la défaite, la liberté ou la servitude lui sont indifférentes; la liberté pour lui, c'est d'être affranchi du joug du péché et de la mort; la gloire, de délivrer les hommes de la domination du démon (7). Veut-on savoir quelle est sa suprême ambition? Il ne tient qu'à une chose dans ce monde, dit *Tertullien,* c'est à en sortir le plutôt possible (8).

La conception chrétienne n'a pas prévalu. Les hommes n'ont

(1) *Clement. Alex.* Strom. VII, 12, p. 878.
(2) *Tertullian.* Apolog. c. 1.
(3) *Cels.* ap. *Origen.* c. Cels. VIII, 73.
(4) *Origen.* c. Cels. VIII, 75.
(5) « Nec ulla magis res aliena quam publica ». *Tertull.* Apolog. 38.
(6) *Tertull.* De pall., c. 5.
(7) *Augustin.* De Civ. Dei, V, 17, 18.
(8) *Tertull.* Apolog. 41.

... ngers dans un monde où Dieu les ... ement à la conscience humaine ... mment elle a pu entrer dans le ... commun (1). A l'époque où S. Paul ... aux Romains qu'ils étaient étrangers ... a cité n'existaient plus que de nom. ... Empire étaient réellement étrangers ... les nations avait déjà produit chez les ... égout de la vie publique, la préoccupation ... ment individuel. Ces sentiments devaient ... ameuse à la voix des Apôtres prêchant, que ... prochaine, que le royaume de Dieu allait ... seuls y trouveraient place qui se hâteraient ... monde (2). La patrie, la vie même perdait ... de la consommation finale. Mais ce jour ... pas, et cependant les Chrétiens ont continué ... sur cette terre. La conception de la vie qui ... l'empire de cette idée, est restée, au moins en ... Christianisme. Les exagérations auxquelles elle ... suffisamment que le point de départ est faux.

... chrétien se concentre en un point fondamental, ... Nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui ... les premiers siècles du Christianisme, une institution ... l'État, n'ait été acceptée que comme une ... de la corruption humaine. Le fondateur de la ... chrétienne, absorbé par sa haute mission, réserva pour ... entière les trésors d'amour qui remplissaient son ... Les liens de la famille lui semblaient une chaîne qu'il fal... de briser (3). Cette âme aimante s'emporte jusqu'à de

(1) ... chez tous les prédicateurs. *Massillon*, Sermon sur la Samaritaine ... : « Un Chrétien n'est plus de ce monde; c'est un citoyen du ... homme du siècle à venir; c'est le juge et l'ennemi du monde ».

(2) ... XVI, 24 : « Jésus dit à ses disciples : si quelqu'un veut venir après ... renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et me suive ».

(3) ... *qui ne hait pas son père et sa mère et sa femme et ses enfants, et ses frères ... ne peut être mon disciple* » (*S. Luc*, XIV, 26). — *S. Nil* voit dans ces ... Jésus Christ un conseil de se dégager des liens de la famille (ἐκλείπειν τῶν ... De Monastica exercitat. c. 45).

dures paroles, quand il s'agit de ses proches (1). Jésus Christ, il est vrai, n'exalte pas la virginité, comme les Pères de l'Église; mais son exemple avait plus d'autorité que les conseils les plus pressants (2). Et puis il laissa échapper une parole à demi voilée, qui prêtait à bien des aberrations : « *Il y a des eunuques nés tels dès le ventre de leur mère; il y en a que les hommes ont faits eunuques, et il y en a qui se sont eux-mêmes faits eunuques, à cause du royaume des cieux. Que celui qui sait entendre, entende* » (3).

Ces paroles prises à la lettre, ont égaré jusqu'au crime l'un des grands penseurs de l'Église (4). Le sens le plus naturel et le plus vrai conduisait à préférer la virginité au mariage. C'est ce sentiment qui inspire S. Paul : il voit une nécessité dans le mariage, il l'approuve comme tel, mais la virginité est préférable. Les Corinthiens consultèrent l'Apôtre sur cette grave question : « Il est bon à l'homme, répond *S. Paul,* de ne point toucher de femme... Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi... Je dis donc à ceux qui ne sont pas mariés et aux veuves qu'il leur est avantageux de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent pas garder la continence, qu'ils se marient; car il vaut mieux se marier que de brûler » (5). Ainsi aux yeux de S. Paul, le mariage est un remède contre l'incontinence : « Pour éviter l'impudicité, que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari » (6). La conséquence de cette doctrine est évidente, l'Apôtre ne s'en cache pas : « Celui qui marie sa fille, fait bien; celui qui ne la

(1) Voyez plus haut, p. 113. *S. Bernard,* en commentant les paroles de Jésus Christ, pousse le mépris de la famille jusqu'à la dureté la plus révoltante. « Qu'y a-t-il de commun (dit un fils à ses parents) entre vous et moi? Qu'ai-je reçu de vous sinon le péché et le malheur? Né dans le péché, vous m'avez nourri dans le péché... (Ep. 111. T. I, p. 119). Foule aux pieds, dit ailleurs *S. Bernard* (Ep. 322, n° 2. T. I, p, 301), ton père et ta mère, et les yeux secs, vole vers l'étendard de la croix. *Le comble de la piété, c'est de se montrer cruel pour Jésus Christ* ».

(2) *Augustin.* De sancta Virginit., § 2 : « Christus, virginis filius, et virginum sponsus, virginali utero corporaliter natus, virginali connubio spiritualiter conjugatus ».

(3) *S. Matthieu,* XIX. 12.

(4) Voyez plus bas, Livre VII, ch. 3.

(5) *S. Paul,* I Corinth. VII, 1, 7-9.

(6) *S. Paul,* I Corinth. VII, 2.

marie pas, fait mieux » (1). Le mariage en lui-même est don désapprouvé. De là à l'exaltation de la Virginité et au Mona chisme, il n'y avait qu'un pas.

En préférant la virginité au mariage, le Christianisme entrai dans une voie fausse et dangereuse. Les sectes, plus logique dans leurs égarements que l'Église, condamnèrent le mariag comme impur. Déjà, du temps de S. Paul, ces erreurs se prop geaient parmi les fidèles (2). Le Christianisme donnait la main un spiritualisme exagéré qui avait de profondes racines en Orien et qui menaça de déborder l'Église. L'idée que l'existence actuel de l'homme est une chute, régnait sous des formes diverses da les religions orientales; de là elle passa dans les spéculations ph losophiques de la Grèce (3); elle trouva quelque appui dans l tableaux que les prophètes font de la corruption de la natu humaine (4). Les premiers siècles de l'ère chrétienne, époque fusion et de syncrétisme, favorisèrent la propagation de cette do trine : elle s'empara du Christianisme pour se l'assimiler. I ce mélange d'idées orientales et de sentiments chrétiens, naqu le *Gnosticisme* (5). Les *Gnostiques* n'avaient pas tous la mên croyance, mais ils s'accordaient à considérer la matière comn le principe et le siége du mal. Les plus purs en déduisaient conséquence, qu'il fallait faire divorce avec le corps, et par sui avec la vie. De là l'ascétisme le plus rigoureux, la réprobati absolue du mariage (6). Puisque la nature est le mal, il faut s'a stenir du mariage pour mettre un terme à l'empire du mal (7 Non seulement les *parfaits*, les *continents* ne se mariaient pas (8

(1) *S. Paul*, I Cor. VII, 38.

(2) *S. Paul*, I Timoth. IV, 3.

(3) *Platon* appelle le corps, la prison, le tombeau de l'âme.

(4) *Jérémie*, XX, 14-18; — *Esdras*, V, 35; — *Job*, XIV, 4, 5; — *Psaum.* LII, 5.

(5) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 631, 632.

(6) *Clement. Alex.* Strom. III, 3, p. 515.

(7) *Irenaei*, Haeres. I, 24, 2 : « Nubere et generare a Satana dicunt ». — Ils repré sentaient le mariage comme une œuvre animale qui assimile l'homme à la bête (ὁ ἄν θρωπος παρωμοιώθη τοῖς κτήνεσιν. *Clement. Alex.* Strom. 17, p. 558. Cf. ib. III 13, sqq.).

(8) *Iren.* I, 28, 1.

quelques-uns, s'autorisant des paroles de Jésus Christ, se faisaient eunuques (1); d'autres poussaient la haine de la chair jusqu'au suicide (2); c'étaient les plus conséquents, comme l'observe Tertullien (3).

Le Gnosticisme satisfaisait les tendances de l'époque; il envahit les esprits et manqua d'absorber le Christianisme. Ce ne fut qu'après une lutte de quatre siècles qu'il succomba dans l'Église. Mais tout en rejetant les dogmes et les croyances des Gnostiques, le Christianisme resta pénétré du spiritualisme exalté, qui caractérise les plus purs de ces sectaires. Il y a peu de différence entre la doctrine de la plupart des Pères de l'Église sur le mariage et celle des Gnostiques (4). Ils le considèrent comme un fruit de la chute d'Adam. Le premier dessein de Dieu n'était pas de perpétuer la race humaine par l'union des corps; sans le péché, les hommes se seraient multipliés comme les anges, ce fut seulement après qu'Adam avait violé les commandements divins, que Dieu institua le mariage (5). Même dans notre corruption actuelle, nous naissons vierges, la virginité est donc l'état naturel de l'homme, le mariage est presque une violation des lois de la nature (6). Mais cette vie n'est qu'un court passage à une exis-

(1) *Epiphan.* Haeres. LVIII, 1.

(2) *Philastr.* Haer. 62, 63. — *Clem. Alex.* Strom. IV, 4, p. 571.

(3) *Tertull.* in Marcion. I, 16.

(4) Le mépris du mariage est parfois le même. « Par la virginité », dit *S. Isidore*, « l'homme se rapproche des anges; par le mariage il se met sur la même ligne que les bêtes » (*Isid. Pelus.* Epist. IV, 192).

(5) *Athanas.* Expos. in Psalm. (Op., T. II, p. 1087). — *Gregor. Nyss.* De opificio hominis, c. 17. — *Chrysost.* de Virg. XIV, XIX (Op., T. I, p. 279, B; 280, A; 282 D). — *S. Augustin* dit qu'il y aurait eu mariage sans le péché, mais ce mariage eût été une union d'anges plutôt que le mariage tel que nous le connaissons (De pecc. orig., § 40; — de Civit. Dei, XIV, 23).

(6) Le mariage étant vu avec défaveur, on conçoit que les secondes noces aient été absolument réprouvées. *Athénagore* les appelle un *honnête adultère* (Apolog. 28). *S. Clément d'Alexandrie* les compare à la fornication (Strom. III, 12, p. 552). *S. Jérôme* les poursuit de ses invectives : « Si l'Apôtre les permet », dit-il, « c'est pour empêcher l'incontinence; il vaut mieux que les jeunes veuves vivent avec un mari qu'avec le diable » (Epist. 85 ad Salvin. T. IV, P. 2, p. 669). *S. Grégoire* avoue que la loi tolère les seconds mariages, mais si quelqu'un va au delà, on doit le regarder comme un pourceau (*Greg. Naz.* Or. XXXI, p. 501, A).

tence plus heureuse, plus pure pour les élus; dans le ciel chrétien il n'y a plus d'union corporelle; la femme d'après le sentiment général des Pères ne renaît même plus avec les marques de son sexe (1). Cette conception de la vie céleste est la condamnation virtuelle du mariage; on ne peut plus y voir une chose sainte, puisqu'il est banni du séjour des saints (2). De là l'exaltation de la virginité qui fait presque le fond des prédications des Pères de l'Église : « la virginité unit davantage les hommes à Dieu (3) : c'est un genre de vie angélique (4) : les vierges sont les fleurs odoriférantes de l'Église, la gloire et l'ornement de la grâce spirituelle, l'image de Dieu répondant à la sainteté du Seigneur » (5). Si l'humanité avait écouté ces ardentes prédications, elle aurait déserté la vie, pour reconquérir par un effort héroïque l'état de pureté virginale, d'où elle était déchue par le péché originel (6).

L'Église ne s'est pas associée à ces emportements du spiritualisme, mais c'est au prix de l'inconséquence. Le concile de Gangres condamne ceux qui blâment le mariage et embrassent la virginité, parce qu'ils croient le mariage mauvais : « Nous admirons la virginité, disent les Pères du concile, mais nous honorons aussi le mariage » (7). Cependant l'Église, tout en approuvant le

(1) Voyez plus haut, p. 90.

(2) *S. Ambros.* Exhort. ad Virg.. c. VI, nº 35. — *S. Jérôme* dit tout crûment que le mariage est un mal (adv. Jovinian. I, 4, T. IV, P. 2, p. 149). Il fut obligé de rétracter ces paroles (Epist. 30 ad Pammach. T. IV, P. 2, p. 229, sqq.); elles n'en restent pas moins l'expression la plus franche des sentiments chrétiens. — Cf. *Origen.* Homil. 19 in Jerem. § 4.

(3) *Athenag.* Legat. 29.

(4) *Athanas.* Epist. T. II, p. 960, sq. — *Ambros.* Exhortat. Virginit. c. 4, nº 19 : « Quae non nubunt et qui uxores non ducunt, sicut angeli in terris sunt ». *Id.* de Virgin. I, 3, 11 : « Quis neget hanc vitam fluxisse de coelo »?

(5) *Cyprian.* De habitu Virg. p. 354, B : « Flos ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis,... Dei imago respondens ad sanctimonium Domini, illustrior pars gregis Christi ».

(6) *Cyprian.* ib. « Gaudet per illas atque in illis largiter floret ecclesiae matris gloriosa fecunditas; quantoque plus copiosa virginitas numero suo addit, tanto plus gaudium matris augescit ».

(7) *Concile de Gangres*, can. 9.

mariage, donne la préférence à la virginité (1). Un moine du IVe siècle osa soutenir que la virginité n'a rien de plus saint que le mariage (2); Jovinien souleva contre lui la colère de S. Jérôme et la réprobation universelle, il fut condamné par le Pape, sa doctrine fut déclarée hérétique (3). La virginité reste donc l'idéal; quant au mariage, on l'admet, parce qu'on est forcé de le tolérer.

La doctrine chrétienne est fausse, la conscience humaine l'a répudiée. L'Église a eu le tort de considérer comme un idéal éternel une disposition d'esprit, des sentiments qui n'avaient qu'une valeur temporaire. Nous aussi, nous admirons l'héroïsme de la virginité chrétienne, mais nous n'y voyons pas une conception de la vie, nous y voyons une phase que l'humanité a dû traverser. Rendons justice au passé, mais sans enchaîner l'avenir.

L'antiquité honorait la multiplication de l'espèce humaine, jusqu'à diviniser les emblèmes de la reproduction. Cet ordre d'idées n'était pas particulier au paganisme; la première loi donnée aux hommes par le Dieu des Juifs est : Croissez et multipliez. Le mariage était un devoir; une nombreuse postérité, une bénédiction du ciel. Avec le Christianisme, il se fait une révolution complète dans les idées : des milliers de Chrétiens fuient le mariage, et on les compare aux anges. Spectacle singulier! les païens applaudissent à ces victoires que l'homme remporte sur sa nature, tout en se déclarant incapables de pareils efforts. « Ils admirent nos vierges, dit *S. Athanase,* comme le temple du Verbe » (4). Comment les sentiments ont-ils pu changer à ce

(1) C'est l'opinion de *S. Augustin,* un des Pères qui s'exprime avec le plus de modération sur le mariage : « Duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius » (De bono conjugali, § 8). Dans les premiers âges, le mariage était nécessaire pour la propagation du genre humain, mais aujourd'hui qu'il y a abondance de fidèles, la virginité est préférable (ib. § 9). Cf. De Nuptiis et concupisc., § 14; De bono viduitat., § 11.

(2) *Jovinian.* ap. *Hieronym.* c. Jovin. lib. I (T. IV, P. 2, p. 146).

(3) *Augustin.* de Haeres. c. 82.

(4) *Athanas.* Apolog. ad Imperat. Constant. 33. — Les païens disaient que la virginité chrétienne était une chose inouïe, dépassant les forces de la nature humaine (*Chrysost.* Quod regular. feminae. Op., T. I, p. 249, B). Il faut voir dans *S. Chrysos-*

point, que les hommes admirèrent ce qu'ils avaient réprouvé, et réprouvèrent ce qu'ils avaient admiré?

Les anciens avaient pour mission de peupler le monde, la religion divinisa la matière. Mais lorsque l'âge de la simplicité patriarchale fut passé, lorsque les hommes cessèrent de croire à leurs dieux, il y eut un débordement de corruption et d'impureté. Le matérialisme usa la vie dans ses sources; au lieu de se propager, la race humaine menaça de périr d'inanition. Il fallait une violente réaction pour ramener le genre humain aux lois de la nature. L'excès de la corruption ne pouvait être combattu que par un excès de pureté (1). Le Christianisme dit anathème à la jouissance matérielle; la chair, divinisée par les anciens, fut maudite; on la dompta par les mortifications jusqu'à la détruire; l'homme devait être transformé en ange. L'œuvre tentée par le Christianisme était grande et sainte; mais, dans son emportement, il confondit le moyen avec le but : erreur inévitable et providentielle. La virginité devait être divinisée, pour que des milliers d'hommes et de femmes pussent l'embrasser avec ardeur. C'est à ce prix que l'humanité fut sauvée de la pourriture.

Aujourd'hui que nous sommes sauvés et placés endehors du mouvement d'idées qui produisit le Christianisme, il nous est facile de voir que la virginité ne saurait être l'idéal de la vie. Ce qui a trompé même Jésus Christ, c'est que le mariage dans l'antiquité n'était que l'union des corps; la femme était un instrument de plaisir et de reproduction. Il fallait briser ces attaches de la matière, pour élever les regards de l'homme vers le ciel. La propagation de la race humaine, qui avait été un intérêt capital dans l'antiquité, perdait son importance pour les Chrétiens imbus de

tome l'admiration que le *long veuvage* inspirait aux païens. Il raconte que Libanius, son maître, apprenant que sa mère était veuve depuis l'âge de vingt ans, et n'avait jamais voulu prendre un autre époux, s'écria en se tournant vers son auditoire idolâtre : O dieux de la Grèce, quelles femmes se trouvent parmi ces Chrétiens! (*Chrysost.* ad Viduam junior.; T. I, p. 340, A. B).

(1) « L'excès même des premières austérités des Chrétiens était nécessaire : il fallait qu'il y eût des martyrs de la chasteté, quand il y avait des prostitutions publiques, des pénitents couverts de cendre et de cilice, quand la loi autorisait les plus grands crimes contre les mœurs ». *Chateaubriand,* Génie du Christianisme.

l'opinion que la fin du monde était prochaine (1). Ces croyances nous expliquent comment Jésus Christ, l'âme la plus aimante qui ait paru sur la terre, montra de l'indifférence et presque du dédain pour les liens de famille; elles nous expliquent comment le fondateur d'une religion appelée à renouveler le monde, exalta la virginité aux dépens du mariage. La nature proteste contre le célibat. Si la virginité est l'idéal de la vie, il faut que toutes les créatures fassent des efforts pour le réaliser; et au bout de cet héroïsme, quelle sera la destinée du genre humain? La mort (2). Qu'est-ce qu'une conception de la vie qui aboutit au suicide? Le sentiment moral de l'humanité moderne proteste également contre la réprobation qui frappe la femme et le mariage. L'union des corps est devenue l'harmonie des âmes; loin de fuir le mariage, l'homme doit le rechercher comme le complément de sa destinée. Le salut, c'est-à-dire l'accomplissement de notre mission, n'est donc pas dans la solitude, il est dans la société.

Tout en rejetant la virginité comme idéal définitif, la philosophie de l'histoire doit reconnaître que le Christianisme a contribué à modifier les idées sur le rôle de la femme et sur le mariage lui-même. La Vierge est devenue le type divin de la pureté; l'amour s'est spiritualisé; les poëtes ont chanté le lien des âmes. Le culte de Laure et l'adoration de Béatrice sont des émanations du spiritualisme chrétien.

Ces sentiments nouveaux germaient déjà dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, malgré les préjugés hostiles au mariage. *S. Clément d'Alexandrie,* tout en avouant que le corps est

(1) On objectait aux Chrétiens que les anciens patriarches étaient tous mariés, tandis que le Christianisme recommandait le célibat. *Eusèbe* répond : du temps des patriarches le monde était dans la jeunesse, tandis que maintenant tout annonce qu'il approche de sa fin (*Demonstrat. Evang.* I, 9, p. 30, sq.).

(2) Déjà dans les premiers siècles du Christianisme, on demandait à ceux qui exaltaient la virginité : que deviendra le genre humain, si tous les hommes s'abstiennent du mariage? « Plût à Dieu, répond *S. Augustin*, que tous les hommes restassent vierges, d'un cœur pur et d'une foi véritable, la cité de Dieu serait plutôt formée, et nous verrions arriver la fin des temps » (*De bono conjug.*, § 10 : « Multo citius Dei civitas compleretur, et acceleraretur terminus saeculi »).

d'une nature inférieure à l'âme, dit que « le corps n'est pas mal, mais l'instrument de l'âme (1). Le mariage n'a donc ri d'impur en lui-même. Le monde ne subsiste que par la génér tion, elle est sainte, c'est Dieu qui en est le principe » (2). « Ce dont l'âme est pure, dit *S. Chrysostome*, est vierge, bien qu'e soit mariée; car elle a la véritable virginité, dont la virginité corps n'est que la compagne et l'ombre. Celui qui remplit t les devoirs d'un époux chrétien, n'est pas beaucoup inférieur moines » (3). *Grégoire de Nysse* va jusqu'à dire que la virgi est en quelque manière contraire à la nature (4), que la perf tion dans l'état de mariage est plus difficile que dans l'état virginité.

Si ces idées avaient prévalu, le mariage aurait été l'idéal de vie, plutôt que le célibat. Mais la doctrine des Pères grecs ét une inconséquence au point de vue du Christianisme; ils cédaie à leur insu, à l'influence du génie hellénique. Tout en pren la défense du mariage, ils pratiquèrent et exaltèrent le célibat (Le Christianisme était sur une pente irrésistible, il s'y laissa e traîner. Nous recueillons aujourd'hui le fruit de ses erreu Mais il importe à la religion de s'affranchir de ces aberratio de reconnaître que la conception de la vie qui s'est formée so l'empire de circonstances temporaires, ne peut pas devenir u loi pour le genre humain. Le résultat auquel a abouti le spiritu lisme chrétien, condamne le principe. Le Monachisme a essa de réaliser la vie évangélique; il est tombé aux applaudisseme de l'humanité.

(1) *Clement. Alex.* Strom. III, 26, p. 638, sq.

(2) *Clement. Alex.* Strom. III, 17, p. 558, sq.

(3) *Chrysost.* Homil. 28 in Epist. ad Hebr. (T. XII, p. 269, A); Homil. 20 in Epi ad Ephes. (T. XI, p. 156, D).

(4) *Gregor. Nyss.* De Virgin. § 8 : ἀντιβαίνει δέ πως ἡ παρθενία τῇ φύσει. Cf. ib. §

(5) Voyez plus bas, Livre VII, ch. 5, § 3.

CHAPITRE III.

LE MONACHISME.

§ 1. *Le Monachisme, l'idéal de la vie chrétienne.*

Le Monachisme est-il une émanation de la doctrine chrétienne? Le moyen âge révéra les moines comme imitateurs de la sainte existence du Christ. Mais, avec la Réforme, il se fit une violente réaction contre la vie monastique. Des hommes, que l'on comparait à des brutes, pouvaient-ils être les vrais disciples du Fils de Dieu? Les uns attribuèrent les tristes austérités du Monachisme à l'influence de la philosophie orientale, qui voit dans les mortifications du corps un moyen de rapprocher l'âme de Dieu (1). D'autres cherchèrent dans l'état misérable de la société, dans la décadence de l'Empire et l'invasion des Barbares, les motifs qui poussèrent des milliers de Chrétiens dans les déserts et les cloîtres (2).

Il est facile aux écrivains catholiques de combattre ces opinions hostiles au Monachisme, en prouvant que cette puissante institution tend à réaliser l'idéal de la vie évangélique (3). Ils montrent Jésus Christ prêchant le renoncement au monde, l'abdication de la famille et de la propriété. Ils rappellent que c'est une parole du Christ qui inspira à Antoine, le père des anachorètes, la résolution de se retirer dans les solitudes de l'Égypte. Il entrait à l'église, au moment où on lisait ce passage de l'Évangile : « *Si vous voulez être parfait, allez et vendez ce que vous avez, et le donnez aux pauvres, et vous aurez des trésors dans le*

(1) *Mosheim*, Histoire Ecclésiast. Ve siècle.
(2) *Guizot*, Histoire de la Civilisation en France, XVe leçon.
(3) *Bergier*, Dict. de Théolog., vo *État monastique*.

ciel; venez ensuite et suivez-moi » (1). Antoine avait hérité de grands biens, il commença à les distribuer aux pauvres. Une autre fois il entra à l'église, et entendit lire ces paroles de Jésus: « *Ne soyez pas en souci du lendemain* » (2). Il ne put plus se résoudre à demeurer davantage : ayant donné aux pauvres ce qui lui restait, il quitta sa famille, pour embrasser la vie ascétique (3). « S. Antoine, dit *Athanase,* alla enseigner dans le désert la vie dont il avait puisé les principes dans la sainte Écriture » (4).

Les disciples de Jésus Christ répandirent ces sentiments par toute la terre : « N'aimez pas le monde, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui » (5). S'il n'y a rien dans le monde « que convoitise de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie » (6), les moines n'avaient-ils pas raison de renoncer au monde pour pratiquer la chasteté, la pauvreté, l'obéissance et l'humilité? Il n'y a pas jusqu'aux mortifications de la chair, si odieuses aux Réformés, dont les Catholiques trouvent le principe dans l'Écriture sainte : « Je traite durement mon corps, dit *S. Paul,* et je le tiens assujetti, de peur, qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même rejeté ». — « Or ceux qui sont au Christ, ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (7).

A mesure que le Christianisme se propage, l'ascétisme, la virginité prennent faveur (8). La vie commune des premiers Chrétiens de Jérusalem a toujours été considérée par les moines comme le type de leur institution. « Dans l'origine, dit un vieux

(1) *S. Matthieu,* XIX, 21.
(2) *S. Matthieu,* VI, 34.
(3) *Athanas.* Vita Anton., c. 2, 3.
(4) *Athanas.* Vita Anton., c. 46.
(5) I Epît. *S. Jean,* II, 15.
(6) I Epître de *S. Jean,* II, 16.
(7) *S. Paul,* I Corinth. IX, 27; — Galat. V, 24.
(8) Vous voyez chez nous, dit *S. Justin,* des personnes de l'un et l'autre sexe, âgés de 60 et 70 ans qui, élevées depuis leur jeunesse dans les maximes de Jésus Christ, sont toujours demeurées chastes et vierges; et je fais gloire d'en produire de chaque âge » (*Justin.* Apolog I). — Cf. *Athenagor.* Legat. pro Christ. — *Tertullian.* Apol. 9.

solitaire d'Égypte, le corps entier de l'Église observait les règles que nous suivons. Mais quand par la corruption des mœurs primitives et le mélange des Gentils, la société chrétienne fut altérée, les hommes qui restèrent fidèles à la tradition apostolique s'éloignèrent du monde et prirent le nom de moines (c'est-à-dire, *vivants seuls*). L'institution monastique est donc la première, non seulement dans l'ordre des temps, mais aussi dans celui de la perfection » (1). Lorsque des milliers de fidèles furent entraînés dans la solitude, il fallut régler cet immense mouvement. Quelle fut l'ambition des *S. Basile*, des *S. Benoit?* De réaliser dans les monastères la vie évangélique (2). « La règle de *S. Benoit* n'est qu'un abrégé de la morale de l'Évangile, dit *Fleury;* ce qui fait paraître aujourd'hui les moines si extraordinaires, c'est le changement arrivé dans les mœurs des autres hommes » (3). Il est si vrai que l'état monastique est la perfection de la vie chrétienne, que l'Église reconnait aux moines la supériorité sur le clergé. Dès le VII[e] siècle, il était admis qu'un clerc avançait dans les voies de la sainteté en se faisant moine (4). Un concile du XI[e] siècle compare les moines aux anges et aux séraphins (5).

(1) *Cassiani* Collat. Patr. XVIII, 5; de Instit. coenob. II, 5. — *Tillemont* avoue qu'il est difficile de croire qu'il y ait eu une succession de moines et de monastères dans l'Église depuis les Apôtres jusqu'à S. Antoine; mais il est certain, dit-il, que les véritables religieux se sont toujours proposé pour modèle la première Église de Jérusalem (Mémoires Ecclésiast. T. VII, p. 102). Les témoignages des Pères ne laissent aucun doute sur ce point (Voyez plus haut, p. 103. Compar. *S. Jérôme* (Catalog. Script. eccles. c. 11. T. IV, P. 2, p. 106 : « Ex quo apparet, talem fuisse primam Christo credentium ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt, quales et Lucas refert primum Hierosolymae fuisse credentes »). De là *S. Epiphane* appelle la vie des moines une *vie apostolique* (Haeres. 61, § 4). *S. Nil* dit que la vie monastique est une imitation de la vie des apôtres (De monast. exercit. c. 4).

(2) *S. Basil.* Epist. 207, 2; 173 : τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείαν. Ailleurs (Ep. 295) il dit que la vie des cénobites est une imitation de la vie des apôtres.

(3) *Fleury*, Mœurs des Chrétiens, § 41. — L'Église grecque nomme la vie monastique l'*état parfait*, dans lequel on imite les actions de Jésus Christ (*Hélyot*, Hist. des ordr. monast. T. I, p. 181).

(4) Concile de Tolède (633) can. 60 : « Si des clercs, *désirant suivre une meilleure vie*, veulent embrasser la règle des moines, que l'évêque leur donne libre accès dans les monastères ».

(5) « Les moines et les chanoines sont semblables aux anges, puisqu'ils annoncent les ordres de Dieu; mais les moines ressemblent plus particulièrement aux séraphins,

Le Monachisme est l'idéal de la vie, telle que les Chrétiens l
conçoivent. Le Christianisme ne songe pas à renouveler le monde
une pareille entreprise lui paraît impossible (1); la société était
César, il la lui abandonne. Pour réaliser sa doctrine, que l
reste-t-il à faire? Abandonner ce monde, livré à l'empire du mal
former, en dehors de l'État, des sociétés particulières, où l
disciples du Christ pourront vivre selon les préceptes de l'Évan
gile. Tel fut le principe du Monachisme. C'est parce que la vi
monastique est la réalisation de l'Évangile qu'elle attira tout c
qu'il y avait d'âmes élevées parmi les fidèles. C'est là le secre
de sa puissance et de l'enthousiasme qu'elle inspira (2). Écoutons
S. Athanase : « Les monastères qui se formaient sous l'inspira-
tion de S. Antoine étaient comme des tabernacles remplis de
chœurs divins, de saints ascètes chantant les louanges de Dieu,
jeûnant, priant, se délectant dans l'attente des joies de la vie
future, travaillant pour faire des aumônes, unis par les liens de
la charité et de la concorde. On aurait dit un monde à part,
séjour de la piété et de la justice... En voyant les monastères et
les moines, qui ne s'écrierait : *Que tes tentes sont belles, ô Jacob,
et tes pavillons, ô Israël! Ils s'étendent comme des jardins auprès
d'un fleuve, comme les arbres d'aloé que l'Éternel a plantés* » (3).

Si le Monachisme sort des entrailles de la doctrine chrétienne,
ce n'est pas à dire que des causes accidentelles n'aient contribué
à le répandre. L'état général de la société, à l'époque de la déca-
dence de l'Empire, poussait en quelque sorte hors du monde les
âmes fortes et croyantes. La soif de la solitude se trouve déjà
chez les philosophes du paganisme : « Je deviens plus avare, dit
Sénèque, plus ambitieux, plus luxurieux, et même plus cruel que
je n'étais, pour avoir été parmi les hommes » (4). Les philosophes,

dont ils représentent les six ailes, deux par les manches, deux par le corps, deux par le capuchon » (*Concile de Nîmes,* 1096, c. 2. *Mansi,* XX, 934).

(1) Voyez plus bas.

(2) *Theodoret* (Relig. Hist. Praefat. T. IV, p. 579, B) dit que la vie monastique est une image de la vie que l'on mène dans le ciel. — Comparez plus bas, Livre VII, ch. 5, § 3.

(3) *Athanas.* Vita Anton. c. 44.

(4) *Senec.* Epist. VII.

tout en sentant qu'ils devaient rester au milieu de leurs semblables pour les servir, les fuyaient pour ne pas les prendre en haine. La corruption, l'oisiveté, les malheurs de ces tristes temps inspiraient le dégoût de la vie réelle et le besoin d'une existence plus conforme aux tendances, aux facultés de l'homme. Dans une société régulière, où les hommes auraient pu se livrer au développement de leur activité intellectuelle, morale et physique, les doctrines d'un spiritualisme exagéré n'auraient pas eu de prise; pour mieux dire, elles ne seraient pas nées. Mais l'état social de l'Empire n'a fait que favoriser l'extension de la vie monastique; c'est le Christianisme qui l'a produite. Les idées régissent le monde. Imaginez la société la plus misérable; s'il n'y a pas de doctrine qui la remue, elle se laissera dépérir, elle ne songera pas à se renouveler dans la solitude.

Jamais l'empire des idées ne s'est montré avec plus de force et de tyrannie que dans le développement du Monachisme. Il y a une vieille croyance qui considère la condition actuelle de l'humanité comme une déchéance. L'homme participait de la nature angélique; dégradé par le péché, il a été exilé sur cette terre, où il expie sa faute. Ainsi, la vie est une expiation, la terre une prison (1). Quel doit donc être le but de nos efforts dans ce monde? C'est de nous dégager des liens du corps pour remonter à la nature céleste. Notre vie avec toutes ses conditions étant une conséquence de notre chute, il faut nous exiler en quelque sorte de la vie, la détruire autant que cela dépend de nous (2). Tels furent les sentiments qui inspirèrent les anachorètes. Les mêmes croyances avaient entraîné dès la plus haute antiquité les solitaires de l'Inde à des pénitences fabuleuses. Elles se répandirent avec des modifications diverses dans le monde chrétien, grâce à la

(1) *S. Ephraem*, Sermo de Resurr. (T. III, p. 553) : « Omni carcere tristiorem commorationem corporis arbitrantes ». — C'était une pratique habituelle parmi les solitaires de se charger de chaînes. Il y en avait qui marchaient comme les animaux, les fers les empêchant de se tenir droit (*Theodoret*. Hist. Relig. c. XV, T. III, p. 844). Ces fers, ces chaînes, sont un symbole caractéristique de la conception que les solitaires se faisaient de la vie.

(2) Les solitaires, dit *Evagre* (Hist. Eccl. I, 21), sont sur la terre comme des morts qui n'ont pas encore de tombeau.

fusion des doctrines et des dogmes qui s'opérait alors en Orie et en Occident. Un des grands penseurs du Christianisme en la base de sa philosophie. La doctrine d'Origène trouva faveur Orient : elle se lie intimément aux aberrations des anciens an chorètes de l'Égypte. Il est vrai que l'Église condamna la thé logie d'Origène, mais elle conserva le dogme de la chute; c'e une justification suffisante pour les excès auxquels conduit la v solitaire. Le Monachisme est l'idéal de la vie évangélique; l anachorètes sont l'idéal du moine, le type le plus parfait chrétien (1). Donnons-nous le spectacle de l'état monastique so cette double face; nous pourrons apprécier alors l'idée que Christianisme se fait de la vie.

§ 2. *La Vie Monastique.*

La voie que le Christianisme prend pour arriver à la perfectio diffère totalement des idées de la philosophie moderne. Con vaincus que les hommes sont solidaires, nous ne comprenons pa qu'ils cherchent leur salut dans la solitude. Le salut, à nos yeux c'est le perfectionnement de nos facultés intellectuelles, morales e physiques; ce développement implique l'état de société, il es impossible hors du monde. L'homme, lié indissolublement à l'hu manité, ne peut séparer son salut de celui du corps dont il est u

(1) Tel est le sentiment presque unanime des Pères de l'Église. *Cassien*, le théorici du Monachisme occidental, préfère la vie des anachorètes à celle des cénobites, comm étant plus parfaite (*Collat.* XVIII, 6). *S. Jérôme* dit qu'elle est le comble de la perfe tion monastique (Epist. 95 ad Rustic. T. IV, P. 2, p. 773). *S. Benoit*, l'organisate des Monastères, dit que la vie *cénobitique* dont il trace les règles n'est *qu'un pe commencement de vie chrétienne* (ch. 73 de sa Règle), c'est un apprentissage qui co duit à une vie plus parfaite : « Les anachorètes, ayant passé par une longue épreu dans un monastère, après y avoir fait la guerre au diable, et l'avoir combattu av leurs frères comme en un corps d'armée, se trouvent assez forts par le secours de grâce du ciel et assez intrépides pour se retirer dans un désert, où ils entreprenne sans assistance ni consolation de personne, un combat de main à main et comme u duel spirituel contre les vices de la chair » (Règle, ch. 1).

S. Basile seul a fait une vive critique de la vie des anachorètes (Voyez plus ba Liv. VII, ch. 5, § 3), mais ce sentiment est tellement contraire au sentiment géné de l'Église qu'on a soutenu que l'ouvrage de S. Basile est apocryphe (*Tillemont*, Mémoi Notes sur S. Basile).

membre. Pour que son intelligence se développe, pour que ses sentiments s'améliorent, il faut que le milieu dans lequel il vit soit organisé de manière à favoriser ses progrès. Perfectionner la société est donc une condition du perfectionnement individuel. Dans cet ordre d'idées, l'homme ne peut pas se replier sur soi-même, se livrer à une conversation solitaire avec Dieu; il doit entrer en relation avec ses semblables, il doit agir sur la Terre qui lui a été donnée pour séjour. Vivre dans le monde, dans la société, est donc le premier élément du bonheur, du salut individuel.

Tel n'est pas le sentiment du Christianisme. Le renoncement au monde est la condition essentielle d'une vie chrétienne : « Tant qu'il nous reste un lien avec le monde, dit *S. Basile*, il nous est impossible d'atteindre à la contemplation de la Divinité. Le renoncement est la dissolution des liens de cette vie terrestre et temporaire; délivré de tout soin humain, l'homme pourra tourner son âme vers les choses célestes » (1). Nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui comment l'homme peut trouver son salut en dehors des lois de sa nature. Dieu le pousse invinciblement à l'association, et voilà une puissante religion qui lui impose le devoir de s'éloigner de la société. Évidemment une pareille anomalie doit être le résultat de circonstances exceptionnelles. En prêchant le renoncement au monde, Jésus Christ et ses apôtres avaient en vue le monde tel que le paganisme l'avait fait. Il y avait opposition complète entre le spiritualisme chrétien et le matérialisme antique. Tel est le sens profond de ces paroles de l'Évangile : « *Nul ne peut servir deux maîtres, car ou il aimera l'un et haïra l'autre, ou il sera docile à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon...* » (2). Le monde au temps de Jésus était le culte de la matière; pour devenir Chrétien, il fallait expier les égarements des sens ou les prévenir;

(1) *Basil.* Regul. fusius tractat. VIII, 3. — L'abbé Arsène demandait à Dieu de lui montrer la voie du salut. Une voix lui dit : Fuis les hommes et tu seras sauvé. Il répéta sa prière au désert; il entendit une voix disant : Arsène, fuis, sois dans le silence et le repos (*Apophtegm. Patr.* ap. *Coteler.* Monum. Eccl. graec. T. I, p. 353).

(2) *S. Matthieu*, VI, 24, 21.

l'un et l'autre n'était possible qu'en fuyant les séductions d'une société livrée au plaisir. Écoutons le témoignage de *S. Grégoire de Naziance :* « Quelques-uns, pour réparer les fautes qu'ils ont commises en s'abandonnant à la volupté, se condamnent à des prisons étroites et impénétrables aux rayons du soleil, ou s'ensevelissent dans des cavernes. D'autres, pour éviter les occasions d'un plaisir brutal, se confinent avec les bêtes dans les bois et les déserts, où ils font comme une espèce particulière d'hommes qui ne connaissent de ce monde que ce qu'ils voient autour d'eux. Quelques autres pour fléchir la miséricorde de Dieu sont couverts de sacs et de cendres, fondent en pleurs, ne couchent que sur la terre nue. Que dis-je? il y en a que leur zèle porte à une vie si extraordinaire, qu'ils mangent des cendres pétries avec leurs larmes. Quelques-uns, pour se délivrer des dangers de cette vie, y mettent fin par une mort volontaire. Que Dieu, ajoute *S. Grégoire*, pardonne à leur ignorance » (1).

Le premier organisateur de la vie monastique, *S. Basile,* était profondément pénétré de l'incompatibilité absolue qui existait entre le monde imprégné de paganisme et la vie chrétienne. Il ne voit qu'un moyen d'échapper aux séductions de la matière, c'est de fuir dans un désert : « Les tentations séduisent les hommes par tous les sens; il faut que nos yeux ne voient plus, que nos yeux n'entendent plus le spectacle des choses humaines. Vainement essayerez-vous de rester pur; le souvenir de ce que vous avez vu, entendu, vous poursuivra et jetera le trouble dans votre âme. Si vous voulez que vos prières soient efficaces, éloignez-vous de la société des hommes du monde » (2). Il n'y a rien que S. Basile redoute plus pour ses moines que le contact avec le monde. Le monde est encore livré au culte de la matière, les moines sont des hommes à peine échappés au paganisme. S. Basile ne leur permet les voyages qu'avec la plus grande peine, et en leur recommandant une prudence, une circonspection de tous les instants : « Qu'ils ne sortent plus de leurs cellules, s'ils veulent éviter les

(1) *Gregor. Naz.* Carm. 47 (T. II, p. 106, sq.).
(2) *Basil.* Regul. fusius tract. VI, 1.

embûches de la volupté. Le jeune solitaire doit éviter le contact des jeunes gens, comme on évite l'approche de la flamme » (1).

Le renoncement au monde ne consistait pas seulement à fuir la société. A quoi aurait servi cet éloignement, si les Chrétiens avaient reproduit dans leur retraite les vices de la société qu'ils quittaient? (2). L'ancien monde reposait sur la famille, la propriété, la libre action de l'individu. Confondant la corruption, la décadence de l'antiquité avec les principes de tout état social, les Chrétiens rejetèrent la famille, la propriété, la dignité et la liberté individuelles : « Le soldat du Christ ne doit être retenu par aucune préoccupation terrestre; il doit être sans famille, sans biens, sans cité » (3). Quelle sera l'occupation de l'homme ainsi séparé de tout ce qui constitue son existence régulière, habituelle? « Les moines vivront d'une vie spirituelle comme les anges. Toute leur vie sera une prière » (4).

On croirait que l'homme arrivé à ce point, a atteint les dernières limites du spiritualisme. Cependant dans cette voie du renouvellement, il y a encore des degrés. Le moine ne réalise pas l'idéal de la vie chrétienne. Il est séparé du monde, il n'a plus ni parents, ni propriété, il a abdiqué jusqu'à sa personnalité. Mais il vit encore avec ses semblables, il reste attaché à la vie par la terre qu'il cultive, par son corps qu'il nourrit. Pour qu'il devienne ange, il faut qu'il brise ces derniers liens : *l'anachorète* vit seul, dans un sépulcre ou un désert; son occupation constante est de tuer le corps, pour affranchir l'âme.

N° 1. LES CÉNOBITES.

« Les Cénobites, dit *S. Chrysostome*, pratiquent l'égalité, telle qu'on peut la concevoir entre les anges; on ne voit pas les uns

(1) *Basil.* De renuntiat. saeculi (T. II, p. 206, D; p. 207, A).

(2) « Fuga saeculi est, voluntarium adversus id omne quod saeculares laudant odium, ac totius naturae, propter spem rerum quae supra naturam sunt, abdicatio ». *S. Climacis* Scala paradisi (*Bibliotheca Maxima Patrum*, X, 390).

(3) *Basil.* Praevia ascetic. institut. c. 2 (T. II, p. 200, A). — *Id.* Serm. de Renuntiat. c. 2 (T. II, p. 204, B).

(4) *Basil.* Serm. Ascet. (T. II, p. 320, A, D).

dans le malheur, les autres dans la prospérité. Tous vivent dans la même paix, la même joie, la même gloire. Il n'y a parmi eux ni riches, ni pauvres; le mien et le tien, cette cause de troubles et de dissensions, est inconnu; tout est commun, la table, l'habitation, le vêtement. Faut-il s'en étonner, quand tous sont animés de la même âme? Tous sont nobles de la même noblesse, libres de la même liberté, esclaves de la même servitude. Leurs joies sont communes comme leurs tristesses » (1). Le Monachisme pratique l'égalité qui est en germe dans la fraternité chrétienne. Dans le monde abandonné à César, il y a encore des esclaves; dans les monastères, toute distinction de rang et de naissance disparaît. « On refuse aux esclaves l'entrée dans les légions, les soldats du Christ les reçoivent avec joie » (2). Mais à quel prix le Monachisme réalise-t-il l'égalité?

Platon, dans ses aspirations vers l'unité, imagine une république, dans laquelle tous les citoyens seront frères. Mais n'ayant aucune idée de la véritable égalité, inséparable de la liberté, il ne trouve d'autre moyen d'organiser sa cité que d'absorber l'individu dans l'État. Pas de famille, pas de propriété, pas même de sentiment individuel. Les Monastères réalisent la République de Platon. Ce qui domine dans le Monachisme, c'est le sacrifice de l'individu à la communauté. La propriété est proscrite : « Le Cénobite ne doit rien avoir en propre, pas même l'habit qui le couvre (3); c'est au supérieur à distribuer chaque chose suivant les nécessités de chacun » (4). *S. Benoit* insiste avec vigueur, pour que *le vice de la propriété* ne vienne pas souiller l'intérieur des monastères : « L'un des principaux désordres, dit-il, qu'il faut retrancher du monastère jusqu'aux plus petites racines est qu'aucun religieux n'ait rien en propre, ni livre, ni tablette, ni stylet, en un mot rien du tout.... Que toutes choses soient communes à

(1) *Chrysostom.* adv. oppugnator. vitae monastic. III, 11 (T. I, p. 84, A, B).

(2) *S. Nili* Epist. IV, 4.

(3) Pour témoigner qu'ils ne possédaient pas même l'habit qu'ils portaient, les moines se servaient alternativement de la même tunique, du même manteau. La tunique, le manteau étaient à tous, ou plutôt ils n'étaient à aucun (*Evagr.* Hist. Eccl. I, 21).

(4) *Basil.* Serm. Ascet. c. 5 (T. II, p. 322, C, p. 324, B).

tous, afin que, selon le témoignage du Saint Esprit dans les Actes, *nul ne s'attribue rien comme étant à soi propre*. Et si l'on reconnaît que quelque religieux soit porté à ce *détestable vice*, qu'il en soit repris une ou deux fois, et s'il ne s'en corrige pas, qu'il soit châtié » (1). Quelques traits de la vie des saints caractérisent admirablement cette horreur de la propriété privée. Un moine qui ne possédait que le livre des Évangiles, le vendit et en distribua le prix aux pauvres : « J'ai vendu, dit-il, le livre où il est écrit : *Vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres* » (2). L'abbé Sérapion vit la fenêtre d'un solitaire garnie de livres; le solitaire le priant de lui dire quelque chose pour son instruction, il lui répondit : « Que vous puis-je dire à vous qui avez pris le bien des veuves et des orphelins et qui l'avez mis à votre fenêtre » (3)?

Comment les cénobites auraient-ils quelque chose en propre, puisqu'il ne leur est pas même permis d'avoir en leur puissance « leur corps ou leur volonté » (4)? La personnalité humaine est sacrifiée, anéantie. On croyait en cela imiter le Sauveur qui, étant dans la forme de Dieu, s'annihila, comme dit l'Apôtre, jusqu'à la forme d'esclave. L'obéissance absolue « est de l'essence de la vie cénobitique » (5). L'ascète ne peut jamais avoir un instant de spontanéité (6). User de sa propre volonté, agir d'après son libre arbitre, est *une chose contraire à la raison* (7). A en juger

(1) *Règle de S. Benoit*, ch. 33. — Cf. *Cassian*. Instit. IV, 13 : « In Monasteriis, in quibus aliqua remissius indulgentur, hanc regulam videmus strictissime nunc usque servari, ut ne verbo quidem audeat quis dicere aliquid suum, magnumque sit crimen ex ore monachi processisse : *codicem meum, tabulas meas, caligas meas;* proque hoc digna poenitentia satisfacturus sit, si casu aliquo per subreptionem vel ignorantiam hujusmodi verbum de ore ejus effugerit ».

(2) *Socrat*. Hist. Eccl. IV, 23.

(3) *Apophtegm. Patrum*, ap. *Coteler*. Monum. Eccles. graec. T. I, p. 687. — L'abbé Théodore possédait trois livres dont la lecture était profitable à lui et à ses frères. Il demande à l'abbé Macaire s'il doit les garder ou les vendre pour en distribuer le prix aux pauvres. Le vieillard répondit : « Ce que vous avez fait est bien; mais il y a quelque chose de plus grand, c'est de ne rien posséder ». *Ib*. T. I, p. 451).

(4) *Règle de S. Benoit*, ch. 33.

(5) *Basil*. Constit. Monast. c. 19.

(6) *Ib*. c. 27.

(7) *Basil*. Regul. brev. 123 : καθόλου τῷ θελήματι τῷ ἰδίῳ κεχρῆσθαι ἢ ἐπιτρέπειν, παρὰ τὸν ὑγιῆ ἐστὶ λόγον.

par quelques traits de la vie des solitaires, il ne restait plus aux saints un vestige de la dignité humaine (1).

Platon veut que ses citoyens s'aiment comme des frères, toute la cité ne doit être qu'une belle harmonie. La conscience humaine s'est révoltée contre le moyen que le grand philosophe imagina pour fonder la fraternité. Le Monachisme tend au même but, et il cherche à l'atteindre par une abdication des sentiments humains, non moins impossible que la communauté des femmes. Toute relation de parenté est condamnée. Les moines ont pour parents leurs pères spirituels en Jésus Christ, pour frères ceux qui ont reçu le même Esprit (2). Quant à la parenté selon la chair, ils doivent la repousser, à l'exemple du Sauveur (3); Basile a presque honte de ces liens charnels (4). Les moines mirent une dureté révoltante à pratiquer ces préceptes. Un tribun militaire servant en Égypte abandonna sa femme et un jeune enfant, pour se retirer au désert. Il y passa quatre années dans le jeûne, les macérations, pratiquant toutes les vertus monastiques. Mais il eut des remords, il pensa à sa femme, à son fils : ne ferait-il pas une chose plus agréable à Dieu en travaillant au salut de toute une famille, que de rester seul au désert, exclusivement occupé de soi-même? Il voulut retourner auprès des siens. Les moines virent dans ce dessein une inspiration de Satan. Ils exorcisèrent le malheureux père de famille et le contraignirent de rentrer dans sa cellule (5).

Les moines étaient conséquents, leur dureté était inspirée par la charité : « Songer à ses parents, se souvenir de ses anciennes

(1) *Cassien* vint un jour visiter un monastère d'Égypte, en compagnie d'un grand nombre d'étrangers. Le supérieur qui s'occupait à faire servir à manger à ses hôtes, voulut leur donner en même temps un enseignement. Il se retourne vers un des cénobites et lui applique, sur un léger prétexte, un si violent soufflet, que le bruit, dit le narrateur, en retentit jusqu'aux tables les plus éloignées. Non seulement le moine ne laissa apercevoir sur son visage aucun symptôme de révolte ou de mécontentement, mais on n'y vit pas même un signe de confusion pour une correction si imprévue et si injurieuse en présence d'une si grande multitude d'inconnus (*Cassian.* Collat. XIX, 1).

(2) *Basil.* Regul. fusius tractat. VIII, 1.

(3) *S. Luc*, VII, 21. Comparez plus haut, p. 113.

(4) *Basil.* Regul. brev. 190 : συγγένειαν τὴν κατὰ σάρκα ἐπαισχύνεται.

(5) *Sulpic. Sever.* Dialog I, 15.

affections, c'est se rendre indigne du royaume des cieux » (1). Entretenir une correspondance avec sa famille est le plus grand des crimes : « De quoi vous sert, dit *S. Nil* à un moine, d'avoir mené une vie si pénible dans la solitude, d'avoir pratiqué de si grandes austérités, puisque vous ne laissez presque passer aucun jour sans vous entretenir par lettres avec vos proches, vous éloignant de la voie de la perfection par l'amour trop ardent que vous avez pour vos parents »? Ailleurs *S. Nil* écrit à un solitaire : « Ne savez-vous pas que c'est un piége de Satan, d'être trop attaché à ses proches?... S'ils ont besoin de votre secours, comme vous le dites, faites leur du bien comme à des pauvres qui ne seraient pas vos parents » (2). Les plus saints allaient jusqu'à refuser de voir leur mère mourante (3).

Là ne s'arrête pas le sacrifice de nos affections. L'homme éprouve un besoin irrésistible d'aimer et d'être aimé. Séparé de sa famille, ne pouvant pas s'en créer une, le moine se sent attiré vers ceux de ses frères qui sympathisent avec lui. Ces liaisons sont sévèrement proscrites. Il y a quelque chose de révoltant dans cette règle; cependant elle vient d'un homme de cœur, de *S. Basile*. C'est par un excès de charité qu'il défend l'amitié à ses moines : « La loi de charité ne permet pas, dit-il, qu'il y ait des affections particulières entre les religieux : elles troubleraient l'harmonie générale. Nous devons avoir pour nos semblables l'amour que l'homme a pour toutes les parties de son corps; il ne fait aucune différence entre ses membres, parce que la santé de chacun est nécessaire à la santé de tous; de même nous devons avoir une égale affection pour tous nos frères. Témoigner une préférence à l'un, c'est faire injure aux autres, puisque c'est montrer qu'on ne les aime pas comme on devrait les aimer. De là des jalousies,

(1) *Cassian.* Instit. IV, 36 : « Cave ne parentum, ne affectionis pristinae recorderis et regno caelorum aptus esse non possis ».

(2) *S. Nili* Epist. II, 66; III, 290. — Les héros du désert non seulement ne voulaient plus voir leurs parents, ils refusaient même de recevoir de leurs nouvelles. Un solitaire était resté quinze années au désert, sans rien apprendre de ses parents, de ses amis. Il reçut un paquet de lettres, mais il le jeta au feu sans l'ouvrir, pour ne pas être troublé dans sa quiétude par un souvenir du monde extérieur (*Cassian.* Instit. V, 32).

(3) Voyez plus haut, p. 114, note 1.

des haines, des dissensions ». *S. Basile* veut donc que tous les cénobites s'aiment également. Que si un moine témoigne plus d'amitié, soit à un frère, soit à un parent, il doit être puni, comme ayant fait outrage à la communauté (1).

Ainsi abdication de tout lien de famille et d'amitié, rien de propre, pas même la dignité de la personne et la volonté, telles sont les conditions de la vie chrétienne. Que devient dans ce isolement la charité, cette loi fondamentale du Christianisme? Nous reconnaissons que la charité animait les Basile, les Chrysostome, ces ardents propagateurs du monachisme. La vie du monde était une source de dissensions, au milieu desquelles l'amour était impossible; les âmes aimantes se sentaient attirées dans la solitude, où rien ne troublait leurs aspirations vers un Dieu d'amour (2). *S. Basile* prescrit le travail aux cénobites, comme œuvre de charité : « On ne doit pas travailler pour soi, pour augmenter son aisance, ses jouissances; cet égoïsme est condamné par Jésus Christ; mais on doit travailler pour soulager les indigents » (3).

Les ordres monastiques sont restés fidèles à cet esprit de bienfaisance. Mais la charité véritable, cet amour ardent qui se préoccupe du salut des hommes, ne pouvait guère trouver place dans des sociétés dont la tendance était l'isolement physique et moral, la conversation solitaire de l'âme avec Dieu. L'humeur antisociale du monachisme éclate chez les anachorètes. Ils donnaient la préférence à la vie contemplative sur l'exercice des vertus chrétiennes. Ils avouaient que celui qui exerce la charité, l'hospitalité, est un homme de bien; mais il reste toujours occupé de choses terrestres. Il est plus grand celui qui, abandonnant le monde, ne vit qu'en Dieu (4). Pour avoir une idée des excès auxquels conduit la conception chrétienne de la vie, il faut suivre les anachorètes dans leurs déserts.

(1) *Basil.* Serm. Ascet. V (T. II, p. 322, C; p. 325, A, B).

(2) *Chrysost.* Homil. 78 in Johann., § 4 (T. VII. p. 464. B, C) : ἐπειδὴ γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων φιλονειχία πολλὰς ποιεῖ τὰς ἔριδας· διὰ τοῦτο ἐκ μέσου γενόμενοι, τὴν ἀγάπην γεωργοῦσι μετ' ἀκριβείας πολλῆς.

(3) *Basil.* Regul. fusius tractat. 37, 1; 42, 1,

(4) *Pallad.*, Hist. Lausiac. c. 46.

N° 2. LES ANACHORÈTES.

« La dévotion des moines égyptiens, dit *Fleury*, était du même goût que les pyramides » (1). Il y a, en effet, de la grandeur, de l'héroïsme dans la vie des solitaires d'Égypte; nous comprenons qu'elle ait inspiré des éloges enthousiastes : « Sous Paul, Antoine et Pacôme parurent ces saints de la Thébaïde, qui remplirent le Carmel et le Liban des chefs-d'œuvre de la pénitence. Une voix de gloire et de merveille s'élève du fond des plus affreuses solitudes. Des musiques divines se mêlaient au bruit des cascades et des sources; les séraphins visitaient l'anachorète du rocher, ou enlevaient son âme brillante sur les nues... Les cités jalouses virent tomber leur réputation antique : ce fut le temps de la renommée du désert » (2). Voyons ces héros de la pénitence à l'œuvre, la réalité donnera bien des ombres au tableau poétique que nous venons de transcrire.

Nous avons dit que l'existence des anachorètes se lie au dogme oriental de la déchéance de l'homme. Tous les solitaires d'Égypte n'avaient pas conscience de la philosophie à laquelle ils se rattachaient, mais tous témoignaient par leurs pénitences tant admirées, que pour eux le corps était le siége du mal; ils cherchaient à briser dès cette vie les liens qui unissent l'âme à la matière. Pour atteindre ce but impossible, ils déclaraient une guerre implacable au corps; non seulement ils voulaient le dompter, leur désir eût été de l'anéantir. Ils lui refusaient la satisfaction de ses besoins les plus légitimes, la nourriture et le sommeil. C'est par la destruction de l'instinct de la nourriture que commençait leur réforme. Pour tarir la source des passions, ils exténuaient le corps par l'abstinence. Ils vivaient uniquement de pain desséché et d'eau. Beaucoup ne mangeaient qu'une ou deux fois la semaine; les conditions du climat favorisaient cette abstinence fabuleuse. Une nourriture ayant besoin de préparation paraissait encore trop recherchée; les *solitaires paissants*, quand

(1) *Fleury*, Discours ecclésiastiques, VIII (T 1, p. 153).
(2) *Chateaubriand*, Génie du Christianisme.

la faim criait, jetaient quelques herbes à leur estomac (1). Cependant il était impossible de détruire complétement le besoin de la nourriture; c'était un des grands chagrins des solitaires. Ils se comparaient aux aigles qui, vivant habituellement au-dessus des nuages, sont cependant obligés de temps en temps de rabattre leur vol jusque dans les plus basses vallées pour s'y entretenir de cadavres. Ils avaient honte de satisfaire ce besoin animal; ils ne le faisaient qu'en pleurant et en secret (2).

Le besoin du sommeil tourmentait les solitaires plus encore que la nécessité de se nourrir. Comment échapper aux séductions de la nature animale, lorsque le libre arbitre s'éteint? C'était le moment de leurs combats contre les démons. Les malheureux, en se livrant au sommeil, croyaient ouvrir la porte de l'âme aux envoyés de l'enfer. Le monde avec ses joies les poursuivait dans leurs songes. *S. Macaire* tenta de dompter la nature; il resta, dit-on, vingt jours sans dormir; mais son cerveau en feu lui annonça les approches de la folie, il dut s'arrêter. C'était une pratique commune de ne dormir que debout ou assis, comme par surprise et malgré soi. Il y avait de vieux solitaires qui, depuis

(1) On appelait solitaires *paissants*, *pasteurs* ou *brouteurs*, ceux qui demeuraient sur les montagnes, sans aucune habitation; ils ne mangeaient ni pain, ni aucun aliment qui eût passé par le feu; lorsque le temps de leur repas était venu, ils s'en allaient avec une serpette sur la montagne, et mangeaient ou plutôt broutaient l'herbe; de là leur nom (*Sozomen*. Hist. Eccl. VI, 33. — *Ephraem*, Serm. in Patr. defunct. T. I, p. 176, à 178, F). Singulière contradiction de l'esprit humain! Les solitaires dédaignaient de vivre comme les hommes; ils voulaient déjà dans ce monde se rapprocher de l'existence angélique; et voilà qu'ils retombaient au niveau des brutes! *Evagre*, grand admirateur de la vie monastique, fait lui-même cette comparaison, sans s'apercevoir combien elle contraste avec son admiration. Il ajoute que les *moines paissants* ont beaucoup des façons extérieures des bêtes; car dès qu'ils voient un homme, ils s'enfuient, et si on les poursuit, ils s'échappent avec une vitesse incroyable, et se cachent dans des lieux inaccessibles (*Hist. Eccl.* I, 21).

(2) *Athanase* dit que S. Antoine rougissait des besoins du corps. Souvent, prêt à se mettre à table avec ses frères, il s'en allait, s'abstenant de manger, ou mangeant en son particulier; il avait honte qu'on le vît manger (Vita Antonii, c. 45).

Pallade raconte qu'il avait souvent vu pleurer S. Isidore à table : « Je suis honteux, disait-il, de vivre d'une nourriture qui m'est commune avec les bêtes; étant comme je suis une créature raisonnable, je devrais habiter dans un paradis de délices, pour y être rassasié de cette manne céleste que Jésus Christ nous a rendus capables de goûter (*Tillemont*, Mémoires, T. XI, p. 445).

eur jeunesse, n'avaient pas étendu une seule fois leurs membres sur le sol (1).

Cette hostilité contre le corps n'était qu'une suite de la réprobation du monde et de la vie. Les *cénobites* se séparaient de la société en s'enfermant dans leurs cellules solitaires. Cette séparation ne suffisait pas aux *anachorètes;* ils fuyaient jusqu'aux séductions de la nature inanimée; il leur fallait une solitude affreuse, le désert, le néant de toute vie. Écoutons un habitant de ces tristes demeures. *Cassien,* ne pouvant supporter cette absence de vie, alla tout en larmes demander à un vieil anachorète la force de ne pas fuir. « Nous savons, lui dit le vieillard, qu'il y a dans notre pays des solitudes, où l'abondance des fruits, la ressource des jardins, la fécondité de la terre, nous permettraient de vivre agréablement; mais nous sommes retenus par la crainte qu'on puisse nous appliquer le reproche adressé au riche dans l'Évangile : *tu as reçu la consolation dans ta vie* (2). C'est pourquoi, rejetant avec mépris ces choses parmi les autres voluptés du monde, et ne nous délectant que de ces horreurs, nous préférons à toutes les délices, les effroyables immensités de ces déserts, et mettons l'amertume de nos sables au dessus de toutes les richesses des champs; car nous n'avons en vue que les biens éternels de l'esprit et non les avantages passagers de notre corps. A celui qui veille avec sollicitude à la pureté de l'homme intérieur, il faut des lieux qui ne provoquent l'esprit à aucune distraction » (3).

(1) Tel était *S. Dorothée* à qui Isidore amena Pallade, pour qu'il le préparât à la vie spirituelle. Un jour que Pallade, touché de compassion, l'engageait à se coucher un instant par terre : « Si tu peux persuader aux anges de dormir, répondit l'anachorète, tu le persuaderas aussi à un homme qui recherche la vertu » (*Apophtegm. Patrum*, ap. *Coteler*. Monument. Eccl. graec. T. I, p. 406. — *Sozomen*. Hist. Eccl. VI, 29).

(2) Les solitaires se reprochaient comme un crime le plaisir qu'ils trouvaient à considérer la beauté du ciel et des astres. *S. Eusèbe* trouva le moyen d'empêcher ses yeux de s'étendre au delà de l'étroit sentier qui conduisait à son oratoire. Il ceignit ses reins avec une ceinture de fer, puis il mit un gros collier à son cou, et l'attacha à cette ceinture avec une chaine; il était contraint par là à regarder toujours vers la terre. *Theodoret*. Histor. relig. c. 4 (T. IV, p. 797).

(3) *Cassian*. Collat. XXIV, 2, 3.

Si l'on veut se faire une idée de la fausse voie dans laque l'amour de la vie solitaire engagea la Chrétienté, il faut li l'*Éloge du Désert* par *S. Eucher*, évêque de Lyon (V[e] siècle) (1 L'auteur renverse pour ainsi dire la Création : « Dieu se man feste moins dans la nature animée, vivante, que dans les désert C'est là qu'il est apparu aux prophètes et qu'il a conversé av eux. Le désert est le vrai temple de Dieu. C'est là que Jés Christ lui-même s'est retiré pour prier; c'est là qu'il a vaincu l démon. Les hommes reprochent au désert d'être stérile; c'est a contraire là que se trouve la vraie fécondité. N'est-il pas le siè de la foi? l'arche de la vertu? le sanctuaire de la charité? le tré sor de la piété? le réservoir de la justice? » Ainsi pour réalise l'idéal de la vie chrétienne, il ne suffit pas de combattre et d détruire la nature humaine; on doit encore changer la natur extérieure, remplacer la terre riante et féconde par un désert d sables!

Le renoncement au monde est le fondement de la vie *cénobiti que*. Des cellules séparent l'homme de l'homme et isolent le habitants des monastères. Ils méprisent tous les intérêts, toute les occupations, toutes les affections de ce monde; la gloire, l'am bition, l'amour sont proscrits comme des crimes. Cet isolemen moral ne suffit pas à l'*anachorète*, il lui faut la solitude absolue Il évite même le commerce de ses compagnons (2). L'homme dan ces tristes déserts devient un loup pour l'homme : « Les bêtes sauvages, dit *S. Nil*, sont moins nuisibles aux saints que la société de leurs semblables » (3).

(1) *Bibliotheca Maxima Patrum*, T. VI.

(2) Les solitaires fuient les hommes, dit le moine *Théodore*, parce qu'ils craignent que le prétexte de la compassion et de la civilité ne les empêche d'être de vrais moines. Celui qui recherche la compagnie des hommes, dit un autre solitaire, n'est pas digne de recevoir la visite des anges (*Apophtegm. Patrum*, ap. *Coteler*. Monum. Eccl. graec. T. I, p. 454, sq. — *Sulpic. Sever*. Dialog. I, 11).

L'abbé *Josèphe* étant malade pria *Théodore* de venir le voir avant sa mort. Le soli taire s'excusa, disant qu'il irait le voir le jour où il sortirait, et que si son compagnon n'était plus en vie, ils se verraient dans l'autre monde (*Apophtegm. Patr.* II.).

Le moine *Didyme* vécut seul, sans aucune compagnie, jusqu'à l'âge de 90 ans (*Socra* Hist. Eccl. IV, 23).

(3) *Nil*. De monast. exercit. c. 61.

Quel est le but, l'occupation de cette existence solitaire? L'âme et Dieu (1). L'idéal que les plus saints anachorètes poursuivent, c'est de n'avoir d'autre pensée que cette contemplation. « Une fois, dit *S. Macaire,* je résolus de maintenir de telle sorte mon esprit pendant cinq jours que rien ne le pût détacher de Dieu, et qu'il ne pensât absolument à aucun autre objet; l'ayant ainsi arrêté, je fermai ma cellule, afin de n'être dérangé par personne. Alors je commençai, ordonnant à mon âme et lui disant : Veille maintenant à ne pas descendre du ciel; tu t'y trouves avec les anges, les archanges, toutes les puissances supérieures, les chérubins, les séraphins et avec Dieu, leur créateur commun; tiens-toi donc ferme; ne descends pas et ne tombe dans aucun souvenir de ce monde. Mais quand j'eus persévéré dans cet état deux jours et deux nuits, le démon entra dans une telle irritation contre moi, qu'il se changea en flamme et mit en feu tout ce qui était dans ma cellule, au point que la natte sur laquelle j'étais brûlait, et qu'il me semblait être moi-même tout en feu. Enfin, la terreur me gagnant, je renonçai à mon dessein le troisième jour, et ne pouvant plus maintenir plus longtemps mon esprit sans distraction, je redescendis à la contemplation de ce monde » (2).

Ce que les solitaires prenaient pour l'œuvre du démon, était la suite inévitable des lois de notre nature. La concentration de l'esprit sur lui-même, la conversation avec Dieu, ne saurait être l'occupation constante et exclusive de l'homme; en voulant dépasser les bornes de l'humanité, les solitaires allaient droit à la folie. L'expérience des plus forts, des plus saints atteste qu'ils poursuivaient une œuvre impossible; ils méconnaissaient le lien qui les attachait à leurs semblables; ils oubliaient que la société est le milieu dans lequel nous devons vivre, que nous ne pouvons

(1) *Cassian.* Collat. X, 7 : « Hic finis totius perfectionis est, ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritualia quotidie sublimetur, donec omnis ejus conversatio, omnis voluptatis cordis una et jugis efficiatur oratio ». *Id.* IX, 2 : « Omnis monachi finis ad jugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit.... »

(2) *Pallad.* Hist. Lausiac.

connaitre Dieu et nous rapprocher de lui que par le spectacle de la nature et le commerce des hommes (1).

§ 3. *Critique du Monachisme.*

Une protestation non interrompue accompagne le monachisme depuis son origine jusqu'à sa décadence. Les anciens, dont l'existence était absorbée par la cité, ne comprenaient rien à la folie de ces hommes qui préféraient les déserts à la société humaine. Et puis les moines étaient les adversaires les plus acharnés du paganisme; faut-il s'étonner si leurs ennemis leur prodiguaient le sarcasme et la calomnie? « Voyez les destructeurs de nos temples, s'écrie *Libanius;* ce sont des hommes vêtus de robes noires qui mangent plus que des éléphants, qui demandent au peuple du vin pour les chants, et cachent leur débauche sous la pâleur artificielle de leur visage » (2). « Il y a une race appelée moines, dit *Eunape;* hommes par la forme, pourceaux par la vie, ils font et se permettent d'abominables choses... Quiconque porte une robe noire et présente au public une sale figure, a le droit d'exercer une autorité tyrannique » (3). Un poëte gaulois adresse dès le IVe siècle aux moines des reproches qui rappellent les plaisanteries de Voltaire : « Sur la haute mer s'élève l'île de Capraria souillée par des hommes qui fuient la lumière. Eux-mêmes se sont appelés moines, parce qu'ils aspirent à vivre sans témoins. Ils redoutent les faveurs de la fortune, parce qu'ils n'ont pas la force de braver ses rigueurs, ils se font malheureux de peur de l'être. Rage stupide d'une cervelle dérangée! S'épouvanter du mal et ne pouvoir souffrir le bien! Leur sort est de renfermer leurs chagrins dans une étroite cellule, et d'enfler leur triste cœur d'une humeur atrabilaire » (4).

Dans le sein même du Christanisme, il se manifesta une vio-

(1) Comparez sur la Vie des Anachorètes : *Jouffroy*, Cours de droit naturel, T. I, 5e leçon; — *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VII, p. 148 et suiv.

(2) *Liban.* pro templis (T. II, p. 164, éd. Reiske).

(3) *Eunap.* Vita Aedes. p. 65 (édit. de Cologne de 1616).

(4) *Rutil.* Itinerar. I, 439-448.

une aversion pour les moines. On regardait leurs austérités comme une espèce de folie. On employait la force et les menaces pour détourner de la vie monastique ceux qui voulaient l'embrasser. Des Chrétiens s'emportaient jusqu'à dire que « de voir des hommes d'une condition libre, d'une naissance illustre, choisir un genre de vie si dur et si austère, cela seul était capable de les faire renoncer à la foi et sacrifier au démon » (1). Les protestants eurent des précurseurs dès le IV[e] et le V[e] siècles. Des moines ébranlèrent le monachisme dans son fondement, en soutenant que le mariage est aussi saint que la virginité, et que la vie ascétique n'a aucune supériorité sur l'existence séculière (2). Ces attaques se renouvelèrent avec plus de violence au XVI[e] siècle. Le Monachisme dégénéré méritait les reproches des protestants. L'institution même s'écroula sous les coups de la philosophie du XVIII[e] siècle : elle n'inspirait plus que le mépris. Écoutons un penseur chrétien : « Je m'attendris, dit *Herder* (3), sur cette douce solitude des âmes qui, lasses du joug et de la persécution des hommes, trouvent en elles-mêmes le repos et le ciel... Mais que notre mépris n'en soit que plus profond pour cet isolement né de l'orgueil et de l'égoïsme qui, fuyant la vie active, place le mérite dans la contemplation et la pénitence; se repaît de fantômes, et loin d'éteindre les passions, fomente la plus vile de toutes, un indomptable et misérable orgueil ». L'historien philosophe s'indigne en songeant à ces hommes qui dédaignent d'être citoyens de la terre et repoussent les dons les plus précieux de la nature, raison, talents, amitié, sentiments sacrés de père, d'époux, de fils. « Maudites soient les apologies que d'aveugles interprètes de l'Écriture ont si imprudemment faites du célibat ou de la vie oisive et contemplative ! Maudites les fausses impressions qu'une éloquence fanatique peut encore laisser à la jeu-

(1) *Chrysostom.* adv. oppugnator. vitae monast. I, 2 (T. I, p. 46).
S. Nil avoue que les moines étaient l'objet de la risée publique (De Monast. exercit. c. 22).

(2) Voyez plus haut, p. 139.

(3) *Herder*, Idées, XVII, 3.

connaître Dieu et nous rapprocher de lui, bouleversé l'in
la nature et le commerce des hommes

§ 3. Critique ... cette généreuse c
... qui tentent de faire rev

Une protestation non ... ressuscite pas les morts.
depuis son origine jus... passion une institution qui ti
tence était absorbée ... développement du Christianisme. N
de ces hommes ... l'Église, au premier législateur des
Et puis les m... critique de la vie des Anachorètes, d
paganisme ... chrétienne (1). Nous irons plus loin.
le sarca... dans son essence viole les lois de la nature hu
ples, ... nous pousse à la connaissance, à l'exercice de
qui ... à l'union avec tout ce qui a vie et surtou
di... Dieu a mis en nous les facultés nécess
...ables. poursuivre le bien sous cette triple forme. Toute con
la vie qui ne donne pas satisfaction à ces besoins
parce qu'elle mutile l'homme. N'est-ce pas là ce que
chisme a tenté? Il réprouve le développement naturel d
humaines comme une rébellion aux ordres de Dieu,
tentation du démon. Les solitaires et surtout les anacho
crivent la connaissance; dédaignant toute recherche s
ils bornent leur activité intellectuelle à la contemplati
pris des affections sympathiques est un trait caracté
Monachisme. Quitter le monde, vivre seul dans un dés
une cellule, sans famille, sans amis, telle est la premi
moines; les plus parfaits recherchent la solitude absolu
qu'un seul objet de leur amour, Dieu. Ils oublient q
des hommes se confond dans l'amour de Dieu; et comn
les hommes, comment leur être utile, quand on les fuit
physique n'est pas proscrite dans les monastères; ma
seul que les moines se séparent de la société, ils se
tous les motifs qui la stimulent. L'action n'est pas le
la considèrent comme une triste nécessité d'une n
rompue; les plus saints solitaires vivaient dans une

(1) S. Basile. Voir Livre VII, ch. 5, § 3.

L'idéal et en même temps la condamnation de cette con-
' la vie, c'est cet anachorète qui vécut immobile sur le
ıe colonne, Syméon le Stylite. Macération du corps,
nonde, passivité absolue; absorption de toutes les
ioutes les puissances de l'âme dans une extase per-
, est-ce là l'existence pour laquelle Dieu nous a créés? (1)
ın suicide moral qui aboutit à la folie (2), s'il ne s'arrête
emps devant les lois de la nature.
mme n'est pas créé pour l'inaction et la contemplation.
ar la lutte, l'opposition qu'il se développe. Sa mission
le, non au désert, mais au milieu des agitations du monde.
ans la société que les grands dogmes de l'Évangile, la fra-
et la charité doivent se réaliser. Le Christianisme a essayé
ı de les pratiquer dans les monastères; l'égalité absolue
oulait établir était viciée, parce qu'elle ne tenait aucun
de la liberté, de l'individualité humaines. Le Monachisme
e l'individu au profit de la communauté, de l'Église, comme
les socialistes l'absorbent au profit de l'État. L'histoire du
ıisme est la condamnation de ces fausses doctrines qui
mutilent l'homme et l'humanité. Plaçons notre idéal plus
ne répudions pas l'égalité, la fraternité, la charité chré-
; inspirons-nous du sentiment des S. Basile, des S. Benoit;
onnons également satisfaction à une nécessité tout aussi
euse de notre nature, la liberté.

ıffroy, Cours de droit naturel, 5e leçon.
rgueil, vice et peine de l'isolement, était le principe habituel de la folie des
. L'un d'eux, enorgueilli par cinquante ans de mortifications et de solitude,
ı que Dieu voulait opérer sur sa personne un miracle éclatant; il alla se jeter
puits, d'où on le tira à demi mort, sans parvenir cependant à le faire revenir
rreur (*Cassian.* Collat. II, 5). Un autre se figura que le Christ, entouré d'une
anges, était descendu dans sa cellule pour le saluer et le consacrer (*Pallad.*
ıs.).
cénobitique était également une cause de démence. Les jeûnes immodérés,
le la solitude, l'orgueil, le désespoir conduisaient à la folie, quelquefois au
(*Hieronym.* Ep. 95 (T. IV, P. 2, p. 775); Ep. 97 (T. IV, P. 2, p. 794); Ep. 15,
P. 2, p. 21). — *Nil.* Ep. II, 140. — *Gregor. Naz.* Carm. 47, v. 100, sqq. (T. II,

§ 4. *Mission du Monachisme.*

Le Monachisme est tombé, la conscience humaine le réprou
Faut-il donc joindre nos malédictions à celles de Herder? Nc
ne maudirons pas même les essais stériles qu'on fait pour r
dre la vie à une institution morte. La philosophie de l'histo
ne doit pas maudire, mais expliquer. Flétrir le Monachisn
ce serait flétrir le Christianisme lui-même, puisqu'il a été u
tentative de réaliser l'idéal de la vie chrétienne. Le Christianisı
a eu une haute mission; il est impossible que le Monachisr
n'ait été qu'une œuvre de corruption et de folie.

Le monde ancien était usé, pourri; une corruption mo
strueuse minait les peuples et semblait les conduire à une mo
prochaine. Le Christianisme leur apporte la parole de vie; ma
pour les retremper dans la foi, il faut les ramener à la vertu. I
pureté de la morale chrétienne pouvait renouveler quelques âm
d'élite, mais elle avait peu d'action sur des hommes rassasiés
dogmes, de superstitions et de doctrines. Le spectacle seul de
vie, telle que l'Évangile la prêche, était capable d'opérer u
violente réaction. Des hommes saints, vivant dans le désert d'u
vie toute spirituelle, tandis que, autour d'eux, la société ét
livrée au culte de la matière, devaient frapper vivement l
esprits. Car, dans ce monde sans foi, les hommes éprouvaient
besoin d'une existence autre que celle des sens. Les anachorèt
et les moines furent un instrument dans les mains de la Pro
dence pour la conversion des païens. Les écrivains protestar
traitent Syméon le Stylite d'insensé (1), mais sa folie avait qu
que chose de divin. Cette vie de privations, cette existence extrao
dinaire eut plus de retentissement que l'éloquence des S. Grégoi
et des S. Chrysostome : du fond de l'Orient, les peuples acco
raient pour le voir et pour l'entendre, ils se convertissaient à
voix (2). « Les princes, dit *S. Théodoret,* changent parfois l'e

(1) *Mosheim,* Hist. Eccl. Ve siècle. — *Henke,* Geschichte der christlichen Kirc
T. I, p. 359.

(2) Il convertit les Libaniotes et les Arabes; il amena au Christianisme un gr

preinte de leurs monnaies; choisissant tantôt des lions, tantôt des anges ou des étoiles, ils cherchent à relever la valeur de l'or par ces images. Ainsi, Dieu a voulu que la piété prit une forme nouvelle et extraordinaire, moins pour l'édification des fidèles que pour frapper d'admiration les peuples païens » (1).

Le mysticisme est l'écueil de la vie monastique. Il dominait parmi les anachorètes et les moines de l'Orient. Ils renonçaient au monde sous l'influence d'une conception théologique; ils cherchaient la solitude absolue, pour se livrer à une vie toute contemplative. Mais le Monachisme changea de caractère en passant en Occident. Le génie contemplatif qui distingue les races orientales manque aux peuples de l'Europe : ce qui les caractérise, c'est plutôt la sociabilité et l'activité. Le traité sur la vie contemplative, attribué à S. Prosper d'Aquitaine, blâme vivement ceux qui désertent la société pour se livrer dans un doux loisir aux jouissances de la contemplation (2). Les moines de l'Orient repoussaient le développement de l'intelligence; les monastères de l'Europe devinrent un foyer de science et de philosophie. Ils sauvèrent les lettres de la ruine qui les menaçait dans les désastres de l'invasion germanique (3). Le travail corporel n'était pour les solitaires de l'Égypte qu'un dérivatif des passions; les plus saints le fuyaient comme une attache du corps. Les moines de l'Occident ouvrirent les forêts des Gaules et de la Germanie à la culture; à leur suite le Christianisme envahit le monde. C'est le Monachisme qui a civilisé l'Europe.

Mais si le Monachisme a eu sa mission civilisatrice, on ne peut méconnaître qu'il repose sur une fausse conception de la vie et qu'il a contribué à propager l'erreur qui lui servait de principe. Le renoncement au monde se comprend comme transition d'un

nombre de Persans, d'Arméniens, d'Ibériens, de Lazes habitants de la Colchide. *Théodoret* rapporte comme témoin oculaire que les Arabes accouraient par milliers pour recevoir sa bénédiction (*Hist. relig.* c. 26. T. III, p. 883. — *Fleury*, Hist. Eccl. XXIX, § 8).

(1) *Theodoret.* Hist. Relig. c. 26.

(2) *De vita contemplativa*, II, 28 (*Bibliotheca Maxima Patrum*, T. VIII, p. 80).

(3) *Guizot*, Histoire de la Civilisation en France, 4e leçon.

ordre social à un autre; mais comme tel il n'a qu'une valeur transitoire. Le Christianisme en fit l'idéal de la vie, il détacha les hommes de la société pour laquelle ils sont nés, dans laquelle seule ils peuvent remplir leur vocation. Le monde ainsi livré à lui-même subit, il est vrai, l'influence des sentiments chrétiens, mais c'était sans le concours actif de la religion; il y a plus, l'Église, en se mêlant des choses de la terre, semblait être infidèle à sa doctrine. Aujourd'hui que les sociétés cherchent à réaliser les grands dogmes du Christianisme dans l'ordre politique, l'Église se tient à l'écart. Si quelques voix s'élèvent dans son sein pour se joindre au mouvement qui entraîne le monde, on les désavoue, on les réduit au silence. L'Église continue à prêcher un spiritualisme exclusif. Il est temps de mettre un terme au dualisme de l'esprit et de la matière. L'homme est un, la société est une, le monde est saint; il ne faut pas le déserter, le livrer à lui-même, l'abandonner à la force brutale; il faut y rester pour le diriger et le perfectionner.

LIVRE IV.

LE DROIT DES GENS.

CHAPITRE I.

L'IDÉE DU DROIT DES GENS NAÎT AVEC LE CHRISTIANISME. CAUSES QUI L'ALTÈRENT.

L'antiquité n'a pas eu de droit des gens. Il ne peut y avoir de droit entre les individus et les peuples que si on leur reconnaît une même nature. Or les anciens n'avaient pas conscience de l'unité humaine : la division régnait partout. Il y avait autant de dieux que de nations et de cités, et ces dieux étaient ennemis. Un abîme séparait l'homme libre de l'esclave. L'étranger était haï comme ennemi ou méprisé comme Barbare. La guerre était l'état naturel des peuples, elle sévissait jusque dans l'intérieur des cités entre les classes. La force dominait dans les relations internationales (1). Le Christianisme changea fondamentalement cet ordre de choses. En faisant de l'unité de Dieu un dogme, il éleva l'unité humaine à la hauteur d'une croyance religieuse. La fraternité des hommes est inconciliable avec l'esclavage. Les peuples sont membres de la grande famille de l'humanité; la guerre entre frères est presque un crime; une bienveillance générale et la paix doivent être les bases d'une politique chrétienne.

(1) *Lactant.* Divin. Instit. V, 15 : « Ubi non sunt universi pares, aequitas non est, et excludit inaequalitas ipsa justitiam, cujus vis omnis in eo est ut pares faciat eos qui ad hujus vitae conditionem pari sorte venerunt.... Quare neque Romani neque Graeci, justitiam tenere potuerunt quia dispares multis gradibus homines habuerunt ».

Ainsi l'idée du droit international est née avec le Christianisme. Mais elle y est en germe plutôt qu'à l'état de doctrine. Les principes et les conséquences, tels que nous venons de les formuler, étaient loin d'être reconnus par les Chrétiens primitifs; ils ne l'étaient pas même par les plus grands penseurs de l'Église, ceux qu'elle honore comme ses Pères. En fait ni en théorie, il n'y a eu un droit des gens dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Le dualisme antique se prolonge; il y a deux mondes, celui de César et celui du Christ. Les disciples de Jésus vivent d'une vie toute spirituelle, ils ne sont pas citoyens de cette terre, mais de la céleste Jérusalem. Ils croient à la vérité que l'univers entier sera converti à leur foi, mais ils n'attendent pas cette conversion de leurs efforts; le Fils de Dieu doit venir lui-même rassembler les saints dans son royaume. Se croyant à la veille de la consommation finale, les fidèles ont peu de souci des intérêts civils et politiques; ils cherchent plutôt à s'affranchir de tout lien avec un monde périssable. Les Pères de l'Église, préoccupés de la vie à venir, ne songent guère à la vie présente que pour la condamner et en détacher les fidèles.

Cependant la fin du monde, redoutée ou désirée comme prochaine, n'arriva pas. La conversion des peuples rencontra des obstacles que l'Église n'est pas encore parvenue à vaincre. Dans son sein même des hérésies éclatèrent; une religion nouvelle lui enleva une partie de ses conquêtes; des schismes déchirèrent l'unité chrétienne. La lutte de l'Église avec les hérésies, les infidèles, les schismes, empêcha le développement des idées de droit et de paix qui sont au fond du Christianisme. L'esprit de division qui dominait dans l'antiquité se reproduisit sous une forme nouvelle. Chrétiens et non Chrétiens, fidèles et hérétiques, sont séparés par des barrières qui rappellent la distinction des citoyens et des Barbares. La division religieuse fit oublier la fraternité. La différence de nature qui avait produit l'hostilité des races dans l'antiquité, est plus profonde encore et plus irrémédiable entre ceux qui sont dans l'Église et ceux qui sont hors de l'Église, entre ceux qui sont destinés au royaume de Dieu et ceux qui sont destinés au royaume de Satan. De là des doctrines bien différentes

de celles qui étaient en germe dans le Christianisme : la guerre licite contre les hérétiques et les infidèles, le droit à peine reconnu à ceux qui n'appartiennent pas à la foi dominante (1).

D'autres causes contribuèrent à fausser les idées chrétiennes sur le droit et les rapports juridiques des individus et des nations. Jésus Christ, par une violente réaction contre l'égoïsme, la brutalité des mœurs anciennes, prêcha une morale toute de renoncement, de patience, de douceur et d'humilité : « *A celui qui vous frappe sur une joue, présentez encore l'autre. Celui qui vous prend votre manteau, laissez-le prendre encore votre tunique. Donnez à quiconque vous demande, et ce qu'on vous ravit, ne le réclamez point* » (2). « Ne vous vengez pas vous-mêmes, dit *S. Paul,* car il est écrit : c'est à moi que la vengeance appartient ». L'apôtre écrit aux Corinthiens : « C'est un défaut parmi vous d'avoir des procès les uns contre les autres. Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous fasse tort? Pourquoi n'endurez-vous pas plutôt quelque perte (3)? »

Ces préceptes furent pris au pied de la lettre par les Pères de l'Église. *S. Basile,* traçant les règles de la Perfection Chrétienne, dit qu'un Chrétien ne doit point plaider, pas même pour les vêtements qui sont nécessaires à son corps (4). *S. Chrysostome* mit son éloquence au service de cette morale : « Quelque injuste que soit l'accusation ou la demande, les fidèles sont coupables par cela seul qu'ils plaident. Jésus Christ veut encore plus, il nous ordonne d'abandonner notre tunique à celui qui prend notre manteau » (5). L'interprétation que les Pères donnent à l'Évangile est tellement en contradiction avec les sentiments et la conduite habituelle des hommes, que l'orateur se fait lui-même des objections : « Faudra-t-il donc que nous allions nus? » *S. Chrysostome* répond que si tous les hommes étaient animés des sentiments de l'Évangile, personne n'irait nu. Après tout, dit-il, ce ne serait pas une honte

(1) Voyez plus bas, Livre V, ch. 2, sect. 2.
(2) *S. Luc,* VI, 27-30.
(3) *S. Paul,* I Corinth. VI, 7.
(4) *Basil.* Regul. maj. 49, 1 ; Regul. brev. 222.
(5) *Chrysost.* Homil. 16 in Ep. 1 ad Corinth. (T. X, p. 139, C; p. 141, E).

d'aller sans vêtement pour avoir obéi à Jésus Christ (1). Mais n'est-ce pas demander l'impossible, d'exiger que l'homme ne se défende pas, quand on le dépouille? « Dieu ne nous commande rien que nous ne puissions faire. Oubliez la terre, et ne songez qu'au bonheur qui vous attend au ciel, si vous supportez les injures avec patience. Représentez-vous l'exemple du Christ; lui aussi a été accablé d'injures, et il les a supportées; on l'a maltraité et il ne s'est pas vengé, il a comblé de bienfaits ceux qui le comblaient d'outrages ». L'orateur ajoute des considérations sur l'avantage de la pauvreté et le danger des richesses (2) : « Celui qui est dépouillé, doit se féliciter, car il est sur la voie qui conduit au ciel; malheur à celui qui a acquis des richesses, il est la proie du démon » (3).

Dans un traité sur la *Perfection spirituelle*, on lit ces belles paroles : « Souffrons la violence de ceux qui veulent nous faire du tort; prions pour eux, afin que leurs crimes leur soient remis. Dieu demande que nous sauvions, non ce qu'on nous a volé, mais ceux qui ont volé » (4). Si nous en croyons les légendes des saints, cette morale surhumaine fut pratiquée. Des voleurs attaquèrent un solitaire; au lieu de se défendre, il les reçut comme des hôtes, jusqu'à vouloir leur laver les pieds; cette charité les toucha tellement, dit-on, qu'ils se repentirent de leurs crimes (5). Des brigands étant allés une nuit à la bergerie de Spyridion, évêque de Chypre, furent liés par une main invisible; le saint les ayant trouvés dans cet état, les délia et les reprit d'avoir volé les moutons, au lieu de les demander. En les renvoyant il leur donna un bélier en disant : il n'est pas juste que vous ayez pris tant de

(1) *Chrysost.* Homil. 18 in Matth. (T. VII, p. 236, C. D).

(2) Comparez *Tertullien*, de la Patience, ch. 7 : « Celui qui n'a pas le courage de souffrir qu'on lui fasse perdre quelque chose par un larcin, pourra-t-il aisément et de bon cœur se voler lui-même pour faire l'aumône »? *Tertullien* ajoute que la passion de la conservation du bien qu'on possède est aussi coupable que la convoitise du bien d'autrui.

(3) *Chrysost.* Homil. 16 in Ep. ad Corinth. (T. X, p. 145).

(4) *Diadoch.* De la Perfect. spirituelle, ch. 63, 64.

(5) *Apophtegm. Patrum*, ap. *Coteler*. Monum. Eccles. Graec. T. I, p. 504.

peine inutilement, ni que vous vous en alliez les mains vides, après avoir veillé toute la nuit (1).

La patience du Chrétien à souffrir les injures doit être sans limites. La défense de la vie même paraît contraire aux préceptes de l'Évangile. Il n'est pas permis aux disciples du Christ de verser le sang, ils doivent plutôt souffrir la mort (2). C'est la raison pour laquelle les Chrétiens primitifs répugnaient à accepter des magistratures : « Ils y étaient exposés à juger de la vie ou de l'honneur, à prononcer des condamnations, à ordonner les fers, la prison, la torture » (3). Il y avait surtout chez les premiers Chrétiens une répugnance profonde pour la peine de mort : « Ils voulaient détruire le crime, en corrigeant le coupable par la pénitence, au lieu de détruire la personne, en faisant mourir le coupable » (4). Cependant l'Église sentait la nécessité des peines; elle croyait concilier l'intérêt de la société avec l'humanité, en approuvant la sévérité des lois, tout en recommandant la clémence dans l'application (5). Elle n'osa pas condamner les fonctions de juge, de peur qu'elle ne parût prendre le parti des criminels, et procurer leur impunité; mais elle conseillait aux magistrats de s'abstenir de la communion, lorsqu'ils avaient rendu un jugement de mort (6). Elle intercédait pour sauver la vie aux crimi-

(1) *Sozomen.* Hist. Eccl. I, 11. — *Apophtegm. Patrum,* ap. *Coteler.* Monum. Eccl. Graec. T. I, p. 689. — Le fait de livrer des voleurs à la justice était considéré par les Pères du Désert comme une mauvaise action (*Ibid.*, p. 613).

(2) C'est le sentiment de tous les Pères. Voyez *Tertullian.* De patient. 7, 8, 10; — *Cyprian.* Epist. 57, 60; — *Ambros.* de Off. III, 4, 27; — *Augustin.* De libero arbit. I, § 12. « La loi, dit *S. Augustin,* permet de tuer l'agresseur, mais elle n'y contraint pas; elle permet de se laisser tuer plutôt que de tuer. Or il n'est pas permis de conserver sa vie aux dépens de la vie d'un autre ».

(3) *Tertull.* De idolat. c. 17. — *Neander,* Gesch. der christl. Relig. I, 467.

(4) *Ambros.* Epist. 26, n° 20 (T. II, p. 894, sqq.). — Cf. *Augustin.* Epist. 153, 3 : « Hominem miserantes, facinus autem detestantes, quanto magis nobis displicet vitium, tanto minus volumus inemendatum interire vitiosum ».

(5) *Ambros.* in Psalm. 37, 19 (T. I, p. 823). — *Augustin.* Epist. 153, §§ 16, 19).

(6) *Ambros.* Epist. 25 (T. II, p. 892, sq.). Le concile d'Elvire (can. 56) défendit aux magistrats de fréquenter l'église pendant l'année où ils décidaient de la vie et de la mort.

nels (1); elle favorisait par là un zèle indiscret (2), qui allait jusqu'à exciter des séditions (3).

L'Église fut forcée d'accepter la punition des criminels comm une nécessité sociale; mais une espèce de réprobation resta atta chée à l'effusion même légitime du sang d'un coupable. Elle défen dit aux clercs de prendre part aux jugements. C'était réprouve l'exercice de la justice comme souillant la pureté chrétienne. Le sectes qui avaient la prétention de rétablir les mœurs primitive du Christianisme et qui condamnaient la distinction des fidèle en clercs et laïques, appliquèrent à tous les Chrétiens la défens que l'Église faisait à ses membres (4). On peut admirer avec Gro tius l'amour de l'humanité qui porte les Chrétiens à respecter l vie de leurs semblables, même au prix de leur existence (5 Mais faire de ces préceptes une loi de la société, c'est détruire l fondement de l'ordre social (6). La défense de soi-même est plu qu'un droit, c'est un devoir, l'homme et la société étant obligé par la loi de la nature de veiller à leur conservation. Nier ou affaiblir cette obligation, c'est détruire ou relâcher le lien du droit et par suite l'existence même de la société. Cette exagération n'a pas fait défaut à la doctrine chrétienne. Si l'individu n'a pas le droit de se défendre, si la société ne peut, sans blesser la loi de la charité, sévir contre les criminels, comment les peuples au-raient-ils le droit de repousser une agression injuste? Voilà donc

(1) *Ambros*. De Offic. I, 21; — in Psalm. 118, Serm. VIII, 41 (T. I, p. 1071).

(2) Les évêques abusaient de leur influence pour *exiger* la grâce au lieu de l'*implorer*. Voyez les plaintes adressées par Macédonius à S. Augustin (*August*. Epist. 154).

(3) Les clercs et les moines enlevaient les criminels des mains des officiers de justice. L. 16, Cod. Theod. IX, 40 : « Si tanta clericorum ac monachorum audacia est, ut bellum potius quam judicium futurum esse existimetur ». Cf. L. 57, Cod. Theod. XI, 30.

(4) Les Vaudois, les Anabaptistes, les Quakers. *Barclay*, l'apologiste des Quakers (p. 542-549) s'est servi, pour défendre ses frères, de l'autorité des premiers Chrétiens.

(5) *Grotius*, Commentar. in cap. V, Matth. v. 40, p. 66 : « Ego, si quis sit tam forti animo ut vitam eripi sibi patiatur, potius quam alterius quantumvis infesti morte eam redimat, laude aut etiam admiratione dignum censeam ».

(6) Les protestants l'ont senti, et, pour échapper au danger, ils ont soutenu que les paroles de l'Évangile ne s'appliquaient qu'aux injures légères (*Barbeyrac*, de la Morale des Pères, p. 143 et suiv.). Mais l'Église a toujours prétendu que les préceptes de l'Évangile forment une loi générale (*Ceillier*, Apologie de la Morale des Pères, p. 199)

le monde livré à l'abus de la force brutale par un excès de charité, comme il l'était dans l'antiquité par l'ignorance de la fraternité et de l'unité humaines. L'humanité a rejeté ces aberrations. C'est à la philosophie de l'histoire à rechercher ce qu'il y a de légitime dans la répugnance que l'effusion du sang inspire aux Chrétiens (1), quel germe d'avenir il y a dans leurs tendances pacifiques.

CHAPITRE II.

—

LA PAIX ET LA GUERRE.

—

§ 1. *Jésus-Christ, le Prince de la Paix.*

Les prophètes hébreux avaient annoncé qu'à l'avénement du Messie, la paix régnerait sur la Terre : « Les peuples forgeront leurs épées en hoyaux et leurs hallebardes en serpes, une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre, et on ne s'adonnera plus à la guerre » (2). Les Pères de l'Église croyaient que l'Empire Romain réalisait ces prédictions. Écoutons *S. Athanase* célébrant la paix donnée au monde par le Fils de Dieu : « Jadis les Grecs et les Barbares se faisaient la guerre et se montraient cruels envers ceux qui étaient de la même race qu'eux. Nul ne pouvait voyager sans armes, soit par terre, soit par mer, parce que toutes les nations se haïssaient d'une haine irréconciliable. Leur vie entière se passait dans les armes ; l'épée leur tenait lieu de bâton, elle était leur seul soutien. Et pourtant les païens adoraient les dieux et offraient des sacrifices aux démons ; l'idolâtrie n'avait aucun pouvoir pour changer leur manière de vivre. Mais, dès

(1) Voyez plus haut, p. 74, suiv.
(2) *Isaïe* II, 4.

qu'ils eurent reçu la doctrine de Jésus-Christ, merveilleuseme transformés, ils déposèrent leur cruauté et ne songèrent plus au combats. La paix est maintenant tout pour eux, la concorde e l'objet de leurs désirs les plus ardents. Quel est donc celui qui produit ce changement, qui a réuni des ennemis au sein de l charité, si ce n'est le Fils bien aimé du Père, notre Sauveur tous, Jésus Christ, qui par son amour a tout souffert pour notr salut? Depuis longtemps déjà il avait prédit la paix. La prophétie s'accomplit. Les Barbares à qui la cruauté est innée, qui se montrent furieux, tant qu'ils adorent les idoles, renoncent soudain à la guerre et se livrent à l'agriculture, dès qu'ils entendent la parole évangélique. Au lieu d'armer leurs mains de poignards, ils les étendent pour prier; au lieu de combattre entre eux, ils luttent contre Satan et lui font la guerre par la sagesse et le courage de l'esprit » (1).

Origène exprime la même idée (2). *Eusèbe* y revient souvent: « Avant la venue du Christ, il y avait autant d'empires que de nations et de cités; de là des guerres incessantes entre peuples voisins. Depuis la naissance du prince de la paix, l'ordre et la tranquillité règnent dans l'immense empire romain » (3). *Eusèbe* explique cette révolution pacifique par l'influence de la religion. « Chez les païens, les démons excitaient des dissensions continuelles. Jésus a mis fin à leur domination et a ainsi pacifié le monde » (4). « On ne connaît plus la guerre que par ouï-dire, s'écrie *S. Chrysostome*. Du Tigre jusqu'à l'Angleterre, les cités jouissent de la paix; c'est à peine si sur les frontières de l'immense Empire, il y a encore quelques hostilités; si Jésus Christ permet qu'il y ait des invasions de Barbares sous son règne, c'est pour réveiller les lâches qui pourraient s'endormir au sein de la paresse » (5).

(1) *Athanas*. De Incarnat. Verbi Dei, c. 51, 52 (T. I, p. 92, sq.).
(2) *Origen*. Select. in Psalm. XLV (T. II, p. 714).
(3) *Euseb*. Praepar. Evang. I, 4, p. 10, sq.
(4) *Euseb*. Praep. Evang. V, 1, p. 179, sq. Cf. Demonstrat. Evang. VII, 1, p. 344, sq.
(5) *Chrysost*. in Isai. c. II, nº 5 (T. VI, p. 24, sq.); Exposit. in Psalm. 45 (T. V, p. 186, B).

Mais la paix de l'Empire n'était qu'une trêve; bientôt l'Europe, envahie par les Barbares, fut en proie à une guerre universelle, permanente. Que devint alors la paix du Messie? Les théologiens donnèrent un sens mystique aux paroles des prophètes. Jésus Christ dit lui-même qu'il ne donne pas la paix comme le monde la donne (1), mais la paix de Dieu (2). La paix romaine était une fausse paix : « L'homme en proie à ses passions injustes et violentes éprouvait au dedans de lui-même la guerre et la dissension la plus cruelle.... Jésus Christ apporta aux hommes la paix véritable, en tarissant leurs agitations par sa grâce, par sa doctrine et par son exemple » (3). Le spiritualisme chrétien abandonna le monde à César, et à toutes les horreurs de la guerre, pour se livrer au travail intérieur du perfectionnement moral. Donnons une interprétation plus large aux prophéties messianiques. Si Jésus Christ procure la paix aux âmes, il doit aussi la procurer aux peuples. Sa doctrine est incompatible avec la guerre. Le principe de l'unité et de la fraternité des hommes a pour conséquence nécessaire l'union harmonique des nations.

§ 2. *Sentiments des premiers Chrétiens sur le service militaire.*

Il en est de l'abolition de la guerre comme de l'affranchissement des esclaves. Après deux mille ans de Christianisme, il y a encore des esclaves et des guerres. Une révolution aussi profonde dans les relations des hommes ne peut s'accomplir subitement : elle est comme la dernière limite du progrès social. Cependant l'opposition du Christianisme contre la guerre se manifesta plutôt que

(1) *S. Jean*, XIV, 27.

(2) *Origen.* in Levit. XVI, 5. — D'autres théologiens disent que les prophéties ne portent que sur l'époque de la naissance et de la vie de Jésus Christ (*Hochkirchen*, Ethica christiana, T. II, p. 235).

Les Juifs n'admettent pas ces explications. Ils disent aux Chrétiens : « Les prophètes ont promis une paix universelle au temps du Messie. Il ne devait y avoir qu'une seule religion sur la terre. Cependant on a vu depuis Jésus Christ une affreuse différence de religions, et les guerres allumées dans tous les lieux et dans tous les siècles (*Basnage*, Hist. des Juifs, V, 10, 9).

(3) *Massillon*, Sermon sur le Jour de Noël (T. I, p. 83).

son incompatibilité avec l'esclavage. L'esclave est l'égal de son maître, par cela seul qu'il est disciple du Christ : cette liberté intérieure suffit au Christianisme. Il n'en est pas ainsi de la guerre; la force brutale, destructrice qui y domine, révolte le sentiment chrétien. Race pacifique (1), les premiers fidèles voyaient un crime dans toute effusion de sang; ils prenaient à la lettre la loi de Dieu qui défend de tuer, et ces paroles de Jésus : « *Tous ceux qui prendront le glaive, périront par le glaive* » (2). « Ce n'est pas l'assassinat que Dieu réprouve, dit *Lactance*, les lois civiles elles-mêmes le punissent; la défense de Dieu s'étend jusqu'aux actes que les hommes considèrent comme licites. Ainsi il n'est pas permis au Chrétien de porter les armes, ses armes sont la justice.... Le précepte divin ne souffre aucune exception. L'homme est sacré, c'est toujours un crime de lui ôter la vie » (3). « Comment, s'écrie *Tertullien*, un Chrétien ira-t-il à la guerre, comment portera-t-il les armes en temps de paix, puisque le Seigneur nous a ôté l'épée?... Jésus Christ, en désarmant S. Pierre, a désarmé tous les soldats » (4). *S. Basile* va jusqu'à assimiler les homicides commis en temps de guerre à des meurtres volontaires (5). *S. Isidore* abonde dans ce sentiment (6).

Dans leur ardeur pour la foi, les Chrétiens les plus fervents oubliaient les devoirs de citoyen : « Nous ne portons les armes contre aucune nation, dit *Origène;* nous n'apprenons pas à faire

(1) *Clement. Alex.* Paedag. II, 2, p. 157 : ἡμεῖς δὲ, τὸ εἰρηνικὸν γένος.
Origen. c. Cels. V, 33 : γενόμενοι διὰ τὸν Ιησοῦν υἱοὶ τῆς εἰρήνης.

(2) *S. Matthieu*, XXVI, 52.

(3) *Lactant.* Divin.Inst. VI, 20. — Tel est aussi le sentiment de *Lucifer de Cagliari* dans son traité : *Moriendum pro Filio Dei.*

(4) *Tertull.* De idolatr. 19. Dans le traité *de la Couronne* (c. 11), écrit depuis sa chute, *Tertullien* insiste avec plus de force sur l'incompatibilité du service militaire et de la vie chrétienne.

(5) *S. Basile* prive les coupables de la communion pendant trois ans (Epist. ad Amphil. can. 8, 13). L'opinion de *S. Basile* est restée le sentiment dominant de l'Église orientale, moins agitée par les passions guerrières que l'Occident. Un empereur de Constantinople voulut donner les honneurs du martyre aux soldats tués dans la guerre contre les infidèles. Le patriarche, les évêques et les principaux sénateurs s'y opposèrent en se fondant sur l'autorité de S. Basile (*Gibbon*, ch. 43).

(6) *Isidor. Pelus.* Epist. IV, 200.

la guerre; car nous sommes devenus enfants de la paix par Jésus Christ » (1). Les soldats qui se convertissaient désertaient en foule les drapeaux (2); il y en eut qui devinrent martyrs de leur obstination à refuser le service militaire (3). Si ces sentiments avaient prévalu dans la société chrétienne, l'Empire n'aurait pu subsister : « Que le monde romain devienne chrétien, disait *Celse*, il sera livré sans défense aux coups des Barbares, et votre religion elle-même périra dans la ruine générale » (4). L'accusation du philosophe romain a été reproduite et généralisée par un philosophe moderne. On connait la célèbre proposition de *Bayle*, « que de véritables Chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister » (5). *Montesquieu* combattit vivement ce qu'il regardait comme une injure à la religion (6). *Voltaire* vint en aide à *Bayle* (7). Il lui fut facile de répondre à *Montesquieu*, l'Évangile à la main. L'illustre publiciste, en disant que « de vrais Chrétiens sentiraient très-bien les droits de la défense naturelle », oubliait les paroles de Jésus Christ et la doctrine des Pères de l'Église. Rien ne prouve mieux combien les Chrétiens étaient endehors de la vie réelle que la singulière réponse d'*Origène* aux reproches de *Celse* : « Les Chrétiens ne portent pas les armes, mais ils sont plus utiles à l'État que les légions; ils adressent leurs prières à Dieu pour le salut de leurs concitoyens, ils chassent les démons qui troublent la paix et excitent la guerre » (8).

La contradiction entre l'état social et les sentiments des Chrétiens était trop violente, pour qu'elle se perpétuât. L'époque où

(1) *Origen*. c. Cels. V, 33. — *S. Paulin* écrit à un officier pour l'engager à renoncer à la carrière des armes : « Qui militat gladio, mortis minister est ». Il ajoute qu'il ne doit pas ses services à l'Empereur, mais à Dieu (*Paulin*. Epist. 25). — *S. Martin*, enrôlé malgré lui comme fils de vétéran, quitta l'armée, disant : Je suis soldat de Jésus Christ, il ne m'est pas permis de combattre (*Sulpic. Sever*. De vita Martini, c. 3).

(2) *Tertullian*. De Corona, 11.

(3) *Neander*, Gesch. der christl. Religion, I, 249.

(4) *Cels*. ap. *Orig*. c. Cels. VIII, 68.

(5) *Bayle*, Continuation des Pensées diverses, art. 124.

(6) *Montesquieu*, Esprit des Lois, XXIV, 6.

(7) *Voltaire*, Dictionnaire philosophique, au mot *Esséniens*.

(8) *Origen*. c. Cels. VIII, 74, 75.

les prophéties pacifiques du Messianisme pouvaient se réaliser n'était pas arrivée. L'instinct de la conservation l'emporta sur des idées qui n'étaient pas mûres. Le sens politique de la race romaine se refusa à accepter les conséquences qui semblaient découler de l'abnégation prêchée dans l'Évangile. Le tribun Marcellinus communiqua à S. Augustin les objections qu'on faisait à la doctrine chrétienne : « N'est-elle pas en désaccord avec la consitution de l'État, lorsqu'elle prescrit de ne jamais rendre le mal pour le mal, de tendre l'autre joue à qui vous a frappé, et de donner la tunique à qui a pris le manteau? Faudra-t-il donc que nous nous laissions dépouiller par l'ennemi? Le droit de guerre ne permettra-t-il plus de représailles contre les Barbares qui envahissent les provinces de l'Empire »? Écoutons la réponse du grand docteur de l'Occident. *S. Augustin* fait droit aux exigences légitimes de la société : « Si la loi chrétienne blâmait toutes les guerres, il eût été dit aux soldats qui, dans l'Évangile, demandent la voie du salut, de jeter leurs armes et d'abandonner la milice. Mais il leur a été dit seulement : *Abstenez-vous de toute violence et de toute fraude, et contentez-vous de votre paye* (1). Que ceux qui croient le Christianisme contraire à l'État forment une armée de soldats tels que les veut notre doctrine, et qu'ils osent dire qu'elle est ennemie de la république, ou plutôt qu'ils avouent que, bien obéie, elle en est le salut » (2). L'Église donna sa sanction à cette doctrine : les conciles prononcèrent l'excommunication contre ceux qui déserteraient, même pendant la paix (3).

(1) *S. Luc*, III, 14.

(2) *Augustin*. Epist. 136; 138, 15. Cf. Ep. 189, 4; De Civit. Dei, I, 21. — *S. Athanase* dit que dans une guerre juste il est permis et même glorieux de donner la mort (Epist. ad Ariunnem (T. II, p. 960, D).

(3) *Concile d'Arles*, can. 3. Le sens du canon est cependant douteux. Il porte : « De his qui arma projiciunt ». D'après *Harduin* et *Du Pin*, le canon signifie : « Ceux qui se servent d'armes en temps de paix ».

§ 3. *La Guerre du point de vue chrétien.*

Les Chrétiens, en s'abstenant du service militaire, étaient inspirés par la charité et la douceur de la loi évangélique; mais ils ne s'élevèrent pas à l'idée de la paix; ils y attachaient un sens mystique et la cherchaient dans le ciel plutôt que sur la terre. La paix se confond à leurs yeux avec la vie éternelle : « La paix véritable, dit *S. Augustin*, est celle de la cité céleste, qui consiste dans une union très-réglée et très-parfaite pour jouir de Dieu et pour jouir les uns des autres en Dieu ». Quant à la paix de ce monde, les Chrétiens y voyaient à la vérité un grand bien, mais ils craignaient de lui donner une trop grande importance, puisqu'après tout ce n'est qu'un bien temporel (1).

Les Chrétiens, malgré leurs sentiments pacifiques, ne réprouvent pas la guerre. Ils la considèrent comme une des faces du mal, ils l'acceptent comme une nécessité (2), comme une punition divine : « La guerre, dit *S. Ephrem*, les famines, les pestes, toutes les calamités sont envoyées par Dieu pour punir et corriger les hommes, et pour porter les âmes à la piété. Toutes les générations ont besoin d'être visitées par la colère de Dieu » (3). Les Pères de l'Église se servent des maux de la guerre comme des autres calamités qui frappent les hommes pour exciter les fidèles à la pénitence (4). Cependant ils sentent que ces luttes de l'homme

(1) *Augustin.* De Civit. Dei, XIX, 11, 12, 13, 16.

(2) *Augustin.* Epist. 189, 5.

(3) *Ephraem.* Op., T. III, p. 50, sq. — Cf. *August.* De Civ. Dei, XIX, 15 : « Omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino judicio victos humiliat, vel emendans peccata, vel puniens ». *Ibid.* I, 1 : « Providentia solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere ».

(4) *S. Chrysostome* dit que les maux de la guerre faisaient douter beaucoup de fidèles d'un gouvernement providentiel. L'orateur répond que ce sont les péchés des hommes qui produisent ces maux; que si nous vivions tous de la vie des anges comme les moines, on ne verrait plus de ces calamités qui affligent le monde. Les malheurs de la guerre sont des peines dont Dieu dans sa bonté se sert pour corriger les hommes (Ad popul. Antiochen. Homil. VII, 3 (T. II, p. 87, sq.); adv. oppugnator vitae monast. III, § 10, sq. (T. I, p. 92, sq.).

contre son semblable sont un crime contre la fraternité (1). Les guerres sont presque toujours provoquées par une passion criminelle, l'ambition. Supposez même la guerre juste : « Sied-il bien à un peuple vertueux de se réjouir de l'extension de ses frontières? Cet agrandissement a pour cause l'iniquité de ses voisins qui, en l'attaquant sans raison, lui ont donné une occasion de s'agrandir; or ne devons-nous pas déplorer l'iniquité de nos adversaires? Que si la guerre est injuste, qu'est-ce autre chose alors qu'un brigandage en grand ? » (2).

L'antiquité exaltait les conquérants; elle vénérait les héros comme des dieux. Les Stoïciens firent une rude guerre à ces usurpateurs de la gloire. La charité chrétienne donna une force nouvelle aux protestations de la conscience humaine contre la guerre. « C'est donc là, s'écrie *Lactance*, votre chemin vers l'immortalité ! Détruire les cités, dévaster les territoires, exterminer les peuples libres ou les asservir. Plus ils ont ruiné, pillé, tué d'hommes, plus ils se croient nobles et illustres; ils parent leurs crimes du nom de la vertu. Celui qui donne la mort à une seule personne est flétri comme un criminel. Massacrez des milliers d'hommes, inondez la terre de sang, infectez les fleuves de cadavres, on vous donne une place dans l'Olympe ». « *S'il est permis à un mortel de monter dans la demeure des immortels*, dit Scipion l'Africain dans Ennius, *moi plus que tout autre j'ai le droit d'y entrer* ». « Sans doute, dit *Lactance*, parce qu'il a détruit une partie du genre humain. O Africain, dans quelles profondes ténèbres vivais-tu ? Quel était ton aveuglement, ô Ennius, de croire que le sang et le meurtre ouvrent le ciel aux hommes !... Si l'immortalité ne pouvait être acquise qu'au prix de pareils exploits, il faudrait préférer la mort à la vie » (3).

(1) On trouve dans *S. Cyprien* (Epist. I, p. 4, C) une violente déclamation contre la guerre : « Madet orbis mutuo sanguine, et homicidium cum admittunt singuli crimen est, virtus vocatur, cum publice geritur. Impunitatem sceleribus acquirit, non innocentiae ratio, sed saevitiae magnitudo ».

(2) *Augustin*. De Civit. Dei, IV, 15; XIX, 7; IV, 6.

(3) *Lactant*. Divin. Inst. I, 18.

Le Christianisme comme le Portique cherche le bonheur dans la vertu. Comment les conquêtes feraient-elles donc le bonheur d'un État? *S. Augustin* montre que Rome était malheureuse malgré ses victoires (1). Mais les Stoïciens, tout en poursuivant les conquérants de leurs invectives, ne songeaient pas à diminuer l'empire du mal, en attaquant la guerre. La guerre n'était pas plus un mal à leurs yeux que les maladies ou la pauvreté. Le Christianisme a la même tendance. Ce qui afflige *S. Augustin* dans la guerre, ce n'est pas la mort de quelques hommes; ne doivent-ils pas mourir un jour? Le désir de la vengeance, l'envie de nuire, l'ambition, voilà ce qu'il réprouve dans les luttes des peuples (2). Cependant les Chrétiens ne vont pas aussi loin que les Stoïciens. Il faudrait avoir perdu le sens de l'humanité, dit *S. Augustin*, pour nier les calamités de la guerre (3). Le sentiment chrétien pousse irrésistiblement à modérer les horreurs des combats (4) : « Si la république terrestre observait les préceptes de l'Évangile, la guerre même ne se ferait pas sans humanité, et sous l'accord paisible de la religion et de la justice, les vaincus seraient plus facilement ménagés » (5).

Mais comment faire pénétrer « les préceptes chrétiens dans la République terrestre? » L'antiquité était l'âge de la guerre, et les invasions des Barbares allaient faire de l'Empire romain un immense champ de déprédation et de carnage. Au milieu de ce débordement de forces brutales, la voix paisible de l'Évangile ne pouvait se faire entendre. Il ne resta à la charité chrétienne qu'une œuvre de réparation après le combat. La bienfaisance de l'Église s'efforça de rendre à la liberté les malheureux prisonniers, qu'à défaut de rançon le barbare vainqueur mettait souvent à mort. On vit des évêques vendre les vases des églises et jusqu'à leurs aubes pour racheter les captifs. La légende de S. Paulin idéalise

(1) *Augustin.* De Civit. Dei, III, 17 ; IV, 3.
(2) *Augustin.* c. Faust. XXII, 74.
(3) *Augustin.* De Civit. Dei, XIX, 7.
(4) *Augustin.* Epist. 189, 6 : « Esto etiam bellando pacificus.... Hostem pugnantem necessitas perimat, non voluntas... Victo vel capto misericordia debetur ».
(5) *Augustin.* Epist. 137, 14.

la charité chrétienne; il se livra lui-même en esclavage, dit-on, pour racheter le fils d'une pauvre veuve (1).

§ 4. *Influence du Christianisme sur le développement des sentiments pacifiques.*

Nous suivrons la charité chrétienne à travers les guerres incessantes du moyen âge : elle ne perdit rien de sa première ardeur. Mais il arriva ce qui était inévitable. Les passions guerrières des peuples du Nord devinrent contagieuses. Nous admirons plus que nous réprouvons l'esprit militant de l'Église, tant qu'elle lutte contre les ennemis de la Chrétienté; en combattant les Arabes et les Turcs, elle combattait pour la civilisation. Mais une fois lancée dans cette voie sanglante, il était difficile à l'Église de s'arrêter. Elle transporta dans ses luttes intérieures les passions qui l'animaient dans la guerre contre les infidèles; le sang souilla une religion de paix. L'autorité qu'on reconnaissait aux livres sacrés des Juifs devint un funeste exemple pour les Chrétiens. *Origène* essaya vainement de donner une interprétation symbolique aux guerres qui souillent l'Ancien Testament (2); les faits ne pouvaient être niés et on les crut divins. « Les cruautés commises par les Juifs dans les guerres sacrées, dit *S. Augustin*, ne sont pas des cruautés, car c'est Dieu qui les a commandées, et comment croire, sans une horrible impiété, que Dieu soit cruel »? (3) De là on en

(1) Le rachat des captifs fut l'occupation des dernières années de S. Paulin; mais le trait rapporté par la légende, et célébré dans les *Martyrs* de *Chateaubriand* sous un nom fictif, est douteux (*Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 371).

(2) *Origène* avoue que, prise à la lettre, l'Écriture Sainte offre des spectacles sanglants, faits pour pousser à la cruauté (*In libr. Jesu Nave*, Homil. XIV, 1). Il ne s'agit pas, d'après lui, d'hostilités réelles entre les peuples dans l'Ancien Testament, mais du combat de nos passions charnelles avec l'âme (*In Numer.* Homil. XXV, 3). Les cruautés de Josué ainsi expliquées deviennent des œuvres d'humanité (*In libr. Jesu Nave*, Homil. XI, 6; XIII, 1). Les Chrétiens, bien loin d'y prendre des leçons d'inhumanité, y doivent chercher des inspirations pour combattre leurs passions (*Ib.* Homil. XIV, 1).

(3) *Augustin.* Quaest. in Jesum Nave, XVIII.

vint à croire qu'il n'y avait pas de devoir d'humanité à l'égard des ennemis de Dieu.

Cependant gardons-nous de rendre la doctrine chrétienne responsable de tous les crimes qui furent commis en son nom. Il faut tenir compte à l'Église des circonstances dans lesquelles elle s'est développée. Lorsque l'invasion des peuples du Nord semblait menacer la société d'une dissolution prochaine, on ne pouvait songer à inspirer la charité évangélique aux combattants. L'Église, tout en luttant contre la brutalité des Barbares, fut entraînée elle-même par l'esprit général qu'elle réprouvait. Mais elle n'oublia pas qu'elle avait été fondée par un Dieu de paix. S'il y a eu quelque relâche dans les guerres incessantes du moyen âge, c'est à l'Église qu'on le doit. Pour rendre la paix sacrée, elle la rapporta à Dieu. Sous l'influence des prédications chrétiennes, le sentiment de la paix pénétra dans les mœurs; malgré le prestige que la gloire militaire avait pour des races conquérantes, la paix fut considérée comme un devoir de la société chrétienne. Qu'importe que la Papauté ne soit pas parvenue à l'établir? L'idéal de la paix est entré dans la conscience générale. La trêve de Dieu est le principe d'un mouvement dont l'action s'étend avec une puissance toujours croissante. Pacifique et charitable par essence, l'Église n'a été guerrière et barbare que par accident. C'est à l'action insensible de la morale chrétienne que nous devons la transformation du droit de guerre. Aux détracteurs du Christianisme nous opposerons la parole grave de *Montesquieu* : « Que d'un côté l'on se mette devant les yeux les massacres continuels des chefs grecs et romains, et de l'autre la destruction des peuples et des villes par ces mêmes chefs; Timur et Gengiskan qui ont dévasté l'Asie; et nous verrons que nous devons au Christianisme, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens que la nature humaine ne saurait assez reconnaître. C'est ce droit des gens qui fait que, parmi nous, la victoire laisse aux peuples vaincus ces grandes choses, la vie, la liberté, les lois, les biens, et toujours la religion » (1).

(1) *Montesquieu*, Esprit des Lois, XXIV, 3.

Nous souscrivons à ce jugement, mais nous devons faire une réserve pour les guerres où la religion joue un rôle principal. Le Christianisme, intolérant par essence, ne connaît plus de droit, il abdique même ses sentiments de charité, quand il s'agit de convertir des peuples païens, ou de ramener des sectes à l'unité de l'Église (1).

(1) Nous le prouverons dans nos études sur le moyen âge.

LIVRE V.

LES RELATIONS INTERNATIONALES.

CHAPITRE I.

COMMERCE. COMMUNICATIONS.

a religion est essentiellement un lien entre les hommes. Dans iquité, les cultes étaient nationaux, particuliers, individuels: ivision qui séparait les hommes régnait également entre les x. Ce principe d'isolement hostile empêcha le développement germes d'union qui se trouvent dans toute conception reli- se. Dans les théocraties, la religion appelée à consacrer les s, élève entre les hommes une barrière presque insurmon- , puisqu'elle est l'œuvre de Dieu; les étrangers, traités d'im- , semblent ne pas appartenir à la race humaine; il n'y a de religieux qu'entre les membres de la même caste. Chez les les de l'Occident, les castes disparaissent; le culte, tout stant local, a quelques éléments d'unité, il s'étend aux cités, nations. Mais le polythéisme, procédant de l'idée de plura- ne pouvait pas fonder l'unité. Le Christianisme repose sur té de Dieu et de la création. Ce dogme, développé dans dernières conséquences, n'admet plus aucune division entre ommes; ils sont tous frères, ils ne forment qu'une seule fa- e (1); si tous ne peuvent pas être unis sous les mêmes lois

) *Augustin*. De morib. Eccles. Cath. 63 : « Tu (Ecclesia) cives civibus, gentes gen- s, et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed tam etiam fraternitate conjungis ».

politiques, tous seront soumis aux mêmes lois religieuses; Dieu est un, l'humanité est une.

Mais il en est de l'unité, comme des autres dogmes du Christianisme; il se mêle à tous une part d'erreur qui arrête ou retarde leur développement. La Providence a voulu unir les hommes, non seulement par des croyances communes, mais aussi par des intérêts communs. Le commerce est un élément aussi essentiel des sociétés humaines que la religion. Cependant le Christianisme est hostile aux relations qui ont leur source dans l'intérêt. Le commerce, l'industrie ont pour objet de produire, d'augmenter la richesse. Or, le spiritualisme chrétien frappe la richesse de réprobation; il la considère comme la source de tous les maux. Si l'idéal du Christianisme avait pu se réaliser, il n'y aurait plus eu de conventions intéressées entre les hommes; chacun aurait fait part à son frère des choses nécessaires à la vie. Dans cet ordre d'idées, les achats et les ventes qui constituent le commerce, sont presque un acte contraire à l'esprit de l'Évangile.

Les philosophes anciens s'étaient déjà montrés peu favorables au commerce; leur dignité d'homme libre se révoltait contre les mensonges, les capitulations de conscience qui leur paraissaient inséparables de la profession de commerçant et d'industriel (1). Cette répugnance prit bien plus de force sous l'influence de la morale austère du Christianisme. Les premiers Pères de l'Église ne songeaient pas que la doctrine chrétienne était appelée à relever et à ennoblir les professions les plus viles, en les pénétrant de l'esprit évangélique; ils voyaient dans le commerce une source intarissable de péchés : « La cupidité n'est-elle pas l'âme du commerce? s'écrie *Tertullien*, et la cupidité n'est-elle pas la racine de tous les maux? L'apôtre la compare à l'idolâtrie. Le mensonge est toujours le compagnon de la soif de l'or. Que dirai-je du parjure, quand le serment même est défendu par Jésus-Christ? Mais si la cupidité est incompatible avec les sentiments chrétiens, le commerce l'est également; ôtez au commerçant l'ambition des richesses, et il ne pensera plus au trafic » (2).

(1) *Cicer.* De Offic. II, 42 : « Nec enim quidquam ingenuum potest habere officina. »
(2) *Tertull.* De idolatr. c. 11. — Cf. *Lactant.* Divin. Inst. V, 18. *Lactance* s'élève

Les anciens n'avaient pas le génie des entreprises industrielles; ils craignaient, en asservissant la nature à l'homme, de faire violence aux divinités dont ils peuplaient le monde. Les Pères de l'Égise ont les mêmes scrupules, bien qu'ils soient inspirés par d'autres sentiments. « Les choses, dans leur état naturel, sont l'œuvre de Dieu, dit *Tertullien*; le travail qui les modifie et les altère est l'œuvre du démon. Dieu aurait pu créer lui-même ces objets de luxe, la laine de pourpre, les tissus de soie. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne l'a pas voulu; ce que Dieu n'a pas voulu, il n'est pas permis à l'homme de le faire. S'il le fait, c'est par inspiration du démon; car les choses qui ne procèdent pas de Dieu, doivent procéder des mauvais anges » (1).

Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'industrie et le commerce se liaient intimément au culte des dieux du Paganisme. C'était une raison nouvelle de suspecter et de condamner toutes les transformations de la matière (2). Fournir aux païens les objets de leur culte, c'était pour ainsi dire pratiquer l'idolâtrie. Ces craintes tombèrent avec la chute des faux dieux; mais une autre idolâtrie excita la sollicitude de l'Église. N'est-ce pas se rendre complice du luxe, de la vanité, de la mollesse, de la débauche que de procurer à ces vices les matières dont ils s'alimentent? « On peut, dit un écrivain catholique, imputer en quelque sorte aux marchands tous les crimes qui se commettent par le mauvais usage des superfluités qu'ils débitent ».

Mais que deviendra la société, si l'on en bannit l'industrie et le commerce? Cette objection, sérieuse pour nous, semblait frivole aux premiers disciples de Jésus Christ. Ils renvoient les marchands, les artisans à l'idéal de la vie chrétienne : « *Nous n'aurons pas de quoi vivre, nous serons pauvres!* — Dieu n'a-t-il pas

ontre le commerce maritime : « Pourquoi, dit-il, un homme juste irait-il sur mer, ou qu'irait-il faire dans un pays étranger, lui qui est content du sien? Se fera-t-il un plaisir d'avoir des marchandises étrangères, lui qui ne sait ce que c'est que de rechercher le gain, et qui se contente du nécessaire? »

(1) *Tertullian.* De cultu feminarum, II, 5; I, 7.

(2) Voyez plus bas, ch. II, sect. I, § 3, n° 1.

(3) *Thomassin,* Traité du Négoce et de l'Usure, p. 5, 6.

dit : Heureux les pauvres; ne vous préoccupez pas des besoins de votre corps? Le Créateur ne nourrit-il pas les oiseaux du ciel? n'habille-t-il pas les lis des champs? » A ceux qui disent : nous avons besoin de biens, de richesses pour nous, pour nos enfants, *Tertullien* répond avec l'Évangile : « Vendez ce que vous avez, et le distribuez aux pauvres. Celui qui met la main à la charrue et regarde derrière lui, n'est pas propre à l'ouvrage... Parents, enfants, femmes doivent être abandonnés par celui qui veut suivre Jésus Christ. La foi ne craint pas la faim; le Chrétien méprise la vie; comment aurait-il souci de la nourriture? » (1).

Les nécessités de la vie l'emportèrent sur un faux spiritualisme. Les païens reprochaient aux disciples du Christ d'être inutiles à la république; *Tertullien* lui-même fut obligé de les justifier : « Nous naviguons avec vous, dit-il, nous labourons, nous trafiquons comme vous » (2). Mais le Christianisme tolérait le commerce sans l'approuver (3). L'Église fut forcée d'étendre sa tolérance, à mesure que les relations commerciales prirent de l'extension; mais jamais elle ne vit dans ce développement matériel un bien pour la société (4).

Le commerce se développa malgré le Christianisme, parce que c'est un des moyens que la Providence emploie pour unir les hommes. Cependant, à l'époque où les sentiments du spiritualisme chrétien dominaient, ils durent arrêter l'essor du génie commercial. La doctrine chrétienne contribua avec l'esprit guerrier des peuples germaniques à entraver les relations commerciales au moyen âge (5). Mais le Christianisme établit entre les peuples des

(1) *Tertullian.* De idolatr. 12.

(2) *Tertull.* Apolog.

(3) L'Église, dit *S. Epiphane* (Exposit. fidei cathol. c. 24), n'approuve pas le négoce; elle place les marchands au dernier rang.

(4) *Bergier* dit (Dictionn. de Théologie, au mot *Commerce*) que le commerce maritime vient ordinairement d'une ambition déréglée de s'enrichir; que tout considéré, il a fait aux nations plus de mal que de bien. — *Lamennais*, dans un écrit publié en 1815, dit que le commerce doit être contenu plutôt que favorisé.

(5) C'était une maxime universellement reçue « qu'il était difficile d'exercer le commerce sans péché » (*S. Leon.* Ep. 92 : « Difficile est inter ementis vendentisque commercium non intervenire peccatum ». — *Gregor.* VII, Ep. VII, 10 : « Negotiatio vix sine peccato agi potest »). Il était défendu aux pénitents de se livrer au commerce (*Thomassin.* Discipl. Eccles. P. III, L. III, ch. 17, § 8).

rapports d'une nature plus élevée. Il avait l'ambition de convertir l'univers. Conquérants pacifiques, les missionnaires de l'Évangile pénétrèrent dans des régions que les vainqueurs du monde avaient ignorées. Les peuples chez lesquels ils portaient la *bonne nouvelle* entraient dans la grande famille de Jésus Christ. Si le Christianisme avait pu atteindre son but, la terre entière aurait été unie par le plus fort des liens, une croyance commune. Mais l'Orient lui échappa. La lutte avec une religion nouvelle divisa profondément l'Europe et l'Asie. Si un pieux enthousiasme n'avait entrainé des milliers de fidèles au berceau du Christ, toute relation eût été rompue entre les deux mondes.

Les pèlerinages et les missions remplirent, sous la domination du Christianisme, le rôle que la guerre avait eu dans l'antiquité. La connaissance de la terre s'étendit. Les actives communications des Églises chrétiennes servirent de lien international dans l'isolement du moyen âge. Bien que la science théologique absorbât les esprits, la Géographie profita des relations spirituelles formées par le Christianisme. De vieilles erreurs se dissipèrent. Ainsi la mer, redoutée par les anciens comme une barrière divine qui sépare les hommes, fut considérée par les Chrétiens comme une voie facile de communication créée par Dieu pour réunir les peuples éloignés (1). Mais pendant que de vieux préjugés s'évanouissaient, l'autorité attachée aux livres sacrés des Juifs en faisait naître de nouveaux. Les Grecs avaient deviné le véritable système de la Terre; mais l'opinion de Ptolémée dut céder aux erreurs de la Bible, révérée comme la source de la religion et de la science. « Il fallut, sous peine d'être coupable d'hérésie, croire que la terre est plate. Tel est le sentiment unanime des Pères de l'Église » (2). Les conséquences absurdes qui découlaient d'un faux système n'empêchèrent pas les plus grands génies de s'attacher à l'Écriture plutôt qu'à la vaine science de l'homme (3). La

(1) *Ambros. Hexaemer.* III, 5, 22. T. I, p. 41 : « Bonum mare, tanquam inventio [illegible], quo sibi distantes populi copulantur,... separatorum conjunctio, itineris compendium ». — Cf. *Chrysost.* Homil. 34, in Ep. I ad Corinth. T. X, p. 313, D.

(2) *Letronne*, Des Opinions cosmographiques des Pères de l'Église.

(3) *Augustin.* In Genes. II, 5 : « Major est Scripturae auctoritas, quam omnis ingenii humani capacitas ».

théologie arrêta pendant des siècles le développement de l'esprit scientifique. « On laissait l'astronome observer les astres, mais à condition que la Terre resterait au centre du monde; que le ciel continuerait à être une voûte solide, parsemée de points lumineux; que la terre fût une surface plane, miraculeusement suspendue dans l'espace. Si quelques théologiens permettaient à la Terre de prendre une forme ronde, c'était à la condition expresse qu'il n'y aurait pas d'antipodes. La science était emprisonnée dans un cercle d'où il lui était interdit de sortir » (1). Elle finit par se dégager de ces entraves, mais ce fut en combattant les violences ou le mauvais vouloir des théologiens (2).

Si nous relevons ce qu'il y a d'étroit et de faux dans les idées chrétiennes, c'est que le temps est venu où l'esprit humain doit s'affranchir entièrement des entraves de ce qu'il a vénéré pendant des siècles comme une révélation divine. La foi manque à l'humanité. Le Christianisme traditionnel a perdu l'empire des âmes, il ne peut le regagner et devenir un élément de la société naissante, qu'à la condition de rejeter ce qu'il y a d'erreurs dans son héritage. L'avenir sortira du Christianisme, comme le Christianisme est sorti de l'antiquité. Il dépend de l'Église de régler le mouvement en s'y associant. L'opposition serait vaine. Lorsque le passé lutte contre l'avenir, ce n'est jamais l'avenir qui succombe.

(1) *Letronne*, ibid.

(2) Le vrai système du monde fut déclaré « absurde en philosophie et formellement hérétique en religion ». Encore en l'année 1820, l'auteur de l'*Herméneutique sacrée*, *Janssens*, fut vivement attaqué par un de ses confrères en théologie, pour avoir admis le mouvement de la Terre (*Letronne*, ibid.).

CHAPITRE II.

L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

SECTION I. FORMATION DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

§ 1. *Le Christianisme, religion universelle.*

L'Unité est un besoin de la nature humaine. L'antiquité la poursuivit instinctivement par la voie de la guerre; la monarchie universelle de Rome réalisa dans certaines limites le rêve des conquérants. Mais cette unité matérielle, produit de la force, était fondamentalement viciée. Il n'y a d'unité véritable que celle qui repose sur l'union des âmes, et ce qui unit les âmes, ce sont des dogmes, des sentiments communs. C'est cette unité que le Christianisme a l'ambition d'établir. Il est en possession de la vérité; or la vérité est une, indépendante des circonstances extérieures comme des opinions humaines; elle est universelle, émanation de Dieu, elle a toujours été, elle sera toujours et partout la même. Que les hommes soient imbus de cette croyance, et leur union aura une base inébranlable, elle embrassera toutes les intelligences, elle fondera la société spirituelle. La prétention du Christianisme ne va pas au delà de l'union des esprits, il abandonne le monde politique à ses divisions. Mais il est de toute évidence que si l'idéal chrétien se réalisait, la société politique finirait par être une image de la société spirituelle : comment le monde resterait-il divisé, si les intelligences étaient unies? On a comparé la Chrétienté à une grande république; il est certain que la religion chrétienne, en liant les hommes par une foi commune, leur a donné des sentiments communs : de là une civilisation commune, qui est une préparation à l'unité du monde.

L'idée d'une religion universelle n'était pas entièrement nouvelle : elle doit nécessairement se produire là où la foi en un Dieu unique est fortement établie. Le Mosaïsme avait l'ambition de convertir les nations au culte de Jéhova. Mais tout en sentant le besoin de l'unité, le monde ancien ignorait les conditions sous lesquelles elle peut se réaliser; il était si imprégné de division, ses idées étaient si étroites, que les Juifs ne comprenaient l'unité que sous la forme d'un empire temporel; les prophètes eux-mêmes représentaient la domination future de Jéhova sous l'image d'une conquête (1). Cette opinion était devenue générale à l'époque de la naissance de Jésus Christ : « L'ange dit à Marie : Vous enfanterez un Fils et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand, et sera appelé le Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera éternellement sur la maison de Jacob » (2). Le Messie ne devait pas communiquer aux étrangers, aux incirconcis, la loi de Moïse, il devait soumettre les Gentils aux Juifs : Mahomet répondait plus à cette conception que Jésus. Il fallait dégager l'idée de l'unité de la forme erronnée qu'elle avait prise chez les Juifs : telle fut l'œuvre du Christ. Les Juifs se croyaient une race élue, le peuple de Dieu. Jésus leur dit : « *Plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident pour s'asseoir avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures* » (3). Le Mosaïsme était une religion locale; Jéhova ne pouvait être adoré qu'à Jérusalem. Jésus dit : « *Vient l'heure*

(1) *Isaïe*, XLV, 5, 14 : « Je suis l'Éternel, et il n'y en a pas d'autre.... Le travail de l'Égypte et le trafic de Cuse, et les Sabéens, hommes de grande taille, passeront vers toi, et seront à toi; ils viendront enchaînés, ils se prosterneront devant toi, et ils te rendront hommage en disant : le Dieu fort est véritablement avec toi, et il n'y a point d'autre Dieu que lui ».

Ibid. LXI, 6 : « Vous serez appelés les sacrificateurs de l'Éternel..., vous mangere les richesses des nations.... »

(2) *S. Luc*, I, 31-33. Compar. ibid. 68-70 : « Et Zacharie prophétisa, disant : Bén soit le Seigneur d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple, et nous a suscit un puissant Sauveur, de la maison de son serviteur David; selon ce qu'il a dit par l bouche des Saints, de ses prophètes, aux siècles passés, qu'il nous sauverait de no ennemis et de tous ceux qui nous haïssent ».

(3) *S. Matthieu*, VIII, 11, 12.

et elle est déjà venue, où vous n'adorerez le Père, ni en cette montagne, ni à Jérusalem, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent, le doivent adorer en esprit et en vérité » (1). Le Judaïsme était emprisonné dans des pratiques et des observances extérieures, qui en faisaient un culte particulier, national. Jésus dit : « *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. C'est pourquoi le Fils de l'Homme est maître du sabbat même* » (2).

La doctrine du Christ se résume dans le dogme de l'Unité; mais comment faire entrer cette vérité dans des esprits nourris de division? Les Apôtres, sortis du peuple, partageaient ses préjugés; la nation à laquelle Jésus s'adressait ne rêvait que domination. Le Christianisme menaçait de rester une secte obscure du Judaïsme, lorsque la Providence élut un homme qui mérite d'être placé à côté de Jésus Christ, comme fondateur de la religion chrétienne : S. Paul porta l'Évangile aux Gentils. Alors une nouvelle lutte s'ouvrit entre l'esprit chrétien et le génie de l'antiquité. L'opposition était si profonde, que les Pères de l'Église désespérèrent de la victoire; ils croyaient qu'il faudrait une intervention directe de Dieu pour briser la résistance que le paganisme opposait à l'Évangile; ils n'attendaient la conversion du monde que de la seconde venue de Jésus Christ (3). Le paganisme succomba, mais l'unité chrétienne n'en resta pas moins une utopie. Le Christianisme se divisa : la division des hommes en Chrétiens et non Chrétiens, en orthodoxes et hérétiques, reproduisit l'antique dualisme. L'Orient se sépara de l'Occident; malgré d'héroïques efforts, le Christianisme n'est pas parvenu à l'entamer. Est-ce à dire que l'Unité, but du Christianisme, soit une chimère? Les Chrétiens poursuivent l'unité au nom d'un faux principe; la

(1) *S. Jean*, IV, 20-24.

(2) *S. Marc*, II, 27. 28; — *S. Matthieu*. XII, 2, 8; — *S. Luc*, VI, 5.

(3) *S. Justin* (Dialog. c. Tryphone) dit des chefs de la société païenne : οἳ οὐ παύσονται θανατοῦντες καὶ διώκοντες τοὺς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦντας, ἕως πάλιν παρῇ καὶ καταλύσῃ πάντας. — Une grande partie de la terre, dit *Origène*, ne sera soumise à Jésus Christ que lors de sa seconde venue (Homil. XVI. 3 in libr. Jesu Nave; — Cf. Commentar. in Matth. T. III, p. 857, F; c. Cels. VIII. 72.

vérité révélée qu'ils enseignent au monde est le germe d'une irrémédiable division entre ceux qui croient à la révélation et ceux qui ne l'acceptent pas. L'humanité moderne cesse de prétendre à la possession de la vérité absolue, par cela même l'unité absolue est impossible. Cependant la vérité existe, la mission des hommes est d'en poursuivre la recherche; l'unité est donc réalisable dans de certaines limites. Ainsi, l'unité reste notre idéal : l'histoire du genre humain n'est autre chose que la marche progressive des peuples vers l'unité. Une grande part dans cette œuvre immense est due au Christianisme.

§ 2. *Lutte du Christianisme contre le Judaïsme.*

N° 1. LES APÔTRES IMBUS DE L'IDÉE DU MESSIANISME JUIF.

Les apôtres partageaient les croyances populaires sur la venue d'un Messie et sa vocation; ce fut cette croyance qui les attacha à Jésus Christ. Ils voyaient en lui l'envoyé de Dieu, promis par les Prophètes, qui devait rétablir le royaume d'Israël et soumettre ensuite le monde aux lois du peuple élu. Ils espéraient dans leur foi naïve qu'ayant tout quitté pour suivre le Messie, il leur donnerait la première place dans son royaume. *S. Matthieu* fait dire à Jésus : « Parce que vous m'avez suivi, lorsqu'au temps de la régénération le Fils de l'Homme seoira sur le trône de sa gloire, vous aussi, vous seoirez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (1). On vit ses disciples se disputer le premier rang dans leur future grandeur. La mère de S. Jean dit à Jésus : « Ordonnez que mes deux fils que voici s'assoient l'un à votre droite, l'autre à votre gauche dans votre royaume » (2). Les autres disciples s'indignèrent des prétentions des deux frères, mais ils ne comprirent pas Jésus disant : « *Que celui qui voudra être le premier parmi vous, soit votre serviteur* » (3). A la veille de la mort de leur maître, ils discutaient encore entre eux, lequel devait être estimé le plus grand (4).

(1) *S. Matthieu*, XIX, 27, 28; — *S. Marc*, X, 28; — *S. Luc*, XVIII, 28.
(2) *S. Matthieu*, XX, 20, 21; — *S. Marc*, X, 37.
(3) *S. Matthieu*, XX, 24, 26.
(4) *S. Luc*, XXII, 24.

Imbus de la conception judaïque du Messianisme, les apôtres ne pouvaient pas croire que Jésus Christ venait remplacer la loi de Moïse par une religion nouvelle. Leur conviction était que le Messie rétablirait la loi dans toute sa pureté; rien ne serait changé au culte de Jéhova, sinon que, par la puissance du Fils de l'Homme, il s'étendrait avec l'empire des Juifs sur le monde entier. Ils restèrent strictement attachés aux cérémonies, aux observances du Mosaïsme; ils ne se distinguaient des autres Juifs que par leur croyance que le Messie était apparu dans la personne de Jésus Christ et qu'il reviendrait bientôt fonder son royaume (1). C'est dans le même esprit qu'ils concevaient la mission que leur maître leur avait donnée d'aller prêcher les nations. La *bonne nouvelle* qu'ils annonçaient aux hommes, c'est que le Messie était venu sur la Terre; son retour était prochain, il fallait se hâter de se convertir pour avoir une place dans son Royaume. Mais en quoi consistait cette conversion? Les Juifs seuls, comme peuple élu, étaient appelés au Royaume du Messie; pour avoir part aux promesses messianiques, il n'y avait qu'un moyen, c'était d'embrasser le Mosaïsme. Le baptême était la marque distinctive de ceux qui croyaient en Jésus Christ; mais rien n'était changé au culte de Moïse (2).

Si cette conception étroite des apôtres ne s'était pas modifiée, le Christianisme serait resté une secte obscure de la Palestine; jamais il n'aurait eu la puissance de convertir et de renouveler le monde. Le prosélytisme des apôtres aurait échoué comme celui des docteurs de la Loi : l'esprit étroit du Judaïsme et le génie d'une religion universelle étaient deux choses incompatibles. Comment les disciples de Jésus Christ parvinrent-ils à se dégager des liens de la Loi ancienne? Un élément nouveau vint modifier, élargir leurs sentiments, et Dieu suscita un nouvel Apôtre pour fonder le véritable Christianisme.

(1) *Plank*, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einfuehrung, T. I, p. 277. — *Neander*, Geschichte der Pflanzung des Christenthums durch die Apostel, T. I, p. 43.

(2) *Actes des Apôtr.* II, 38. — *Plank*, T. II, p. 32, 71 et suiv.

N° 2. L'ÉLÉMENT HELLÉNIQUE. S. ÉTIENNE.

Jésus Christ a dû procéder du peuple juif, parce que, seuls parmi toutes les nations, les Hébreux avaient une foi profonde en un Dieu unique. Le Mosaïsme concentrait les éléments religieux de l'antiquité, mais il se développa sous des influences qui en firent une religion exclusive, presque haineuse. Rien dans le Judaïsme n'était propre à attirer, on l'aurait dit organisé plutôt pour repousser; loin de s'approprier des éléments étrangers, il rejetait obstinément tout ce qui n'était pas juif. Un système aussi raide, aussi inflexible, était inalliable avec la mission que Jésus Christ avait reçue d'établir l'unité dans le monde. Mais il y avait une race douée des qualités qui faisaient défaut au peuple juif. La civilisation hellénique possédait cette force d'assimilation qui conquiert et transforme. Souple et facile, l'esprit grec était ouvert à toutes les idées grandes et belles. La profondeur religieuse lui manquait; mais s'il parvenait à s'unir avec un peuple théocratique, cette heureuse alliance pouvait produire précisément ce génie à la fois sévère et étendu qui était nécessaire pour faire du Christianisme une religion universelle. Les conquêtes d'Alexandre, en mélangeant les races, en transportant les enfants d'Israël au milieu de la civilisation hellénique, préparèrent la fusion des dogmes et des sentiments. Les Juifs hellénistes perdirent la raideur des Juifs de la Palestine : de leur sein sortit le premier disciple du Christ chez lequel on remarque les tendances humaines, universelles, qui séparent le Christianisme de la Loi ancienne.

S. Étienne était Juif, mais d'extraction grecque. Il comprit mieux que les apôtres que la prédication de l'Évangile inaugurait une ère nouvelle. La violence des reproches que lui firent les Juifs montre que le Mosaïsme avait cessé d'être pour lui la loi religieuse : « On l'avait entendu proférer des paroles blasphématoires contre Moïse et contre Dieu; on l'avait ouï dire que Jésus de Nazareth détruirait le Temple, et changerait les ordonnances de la Loi » (1). Ce que les Juifs maudissaient comme un blasphème,

(1) *Actes des Apôtres*, VI, 11-14.

c'était le véritable Christianisme s'affranchissant des entraves d'un dogme étroit, pour s'élancer libre à la conquête du monde. Traduit devant le Conseil des docteurs de la Loi, le nouveau Chrétien proclama hautement que le temps du Judaïsme était passé : « Salomon bâtit un temple au Dieu de Jacob. Mais le Très-Haut n'habite pas dans les temples faits par la main des hommes. Comme le prophète le dit : Le ciel est mon trône, et la terre est mon marche-pied. Quelle maison me bâtirez-vous? dit le Seigneur. Ma main n'a-t-elle pas fait toutes ces choses? » S. Étienne caractérise admirablement la race juive; elle avait été l'instrument de Dieu, mais sa mission était accomplie : « Gens de col raide et incirconcis de cœur et d'oreilles, vous vous opposez toujours au saint Esprit » (1). Des hommes aussi étroits, aussi haineux, auraient vainement prêché la venue du Messie. Étienne est le représentant d'une tendance plus large. La parole évangélique, pure de tout formalisme, trouva accès auprès des Grecs d'Asie; ce furent des Juifs hellénistes qui y répandirent les premiers *la bonne nouvelle,* et chose remarquable, ce furent les Grecs convertis qui prirent les premiers le nom de Chrétiens (2).

L'élément hellénique, en s'alliant au Christianisme juif des Apôtres, va transformer une secte juive en une religion universelle. Mais pour accomplir cette mission il faut un dogme qui sépare définitivement le Christianisme de la Loi ancienne, et donne en même temps satisfaction à la Gentilité : telle fut l'œuvre de S. Paul. La gloire du grand apôtre ne doit pas nous faire oublier le mérite plus humble du premier martyr de la foi chrétienne : S. Étienne a préparé S. Paul (3).

N° 3. S. PAUL. CONCILE DE JÉRUSALEM. VOCATION DES GENTILS.

S. *Chrysostome* représente l'Apôtre des Gentils comme le type de la Création : « Il réunissait en lui tout ce qu'il y a de bon et

(1) *Actes des Apôtres,* VII, 48-52,

(2) *Actes,* XI, 26.

(3) On sait que S. Paul, ardent Pharisien, commença par être persécuteur des Chrétiens. Il consentit au supplice de S. Étienne et y assista. Le martyr pria pour ses persécuteurs. « Cette prière, dit *S. Augustin,* fut exaucée; si S. Étienne n'avait pas prié, l'Église n'aurait pas eu S. Paul » (Serm. 168, § 6; 316, § 4).

de grand parmi les hommes et parmi les anges; il possédait à lui seul les vertus de tous les autres; il les a pratiquées toutes ensemble plus parfaitement qu'aucun d'eux n'a pratiqué celle qui lui était particulière (1). Il n'y a rien dans la Création qui puisse être comparé à S. Paul; mettez le monde entier dans une balance avec l'Apôtre, l'Apôtre l'emportera (2). C'est le héraut du monde (3), la langue de l'univers (4), le fondement de l'Église » (5). *Chrysostome* exalte surtout la charité de S. Paul, qui lui assure une place à côté de Jésus Christ : « Il brûlait d'amour pour Dieu (6); enflammé par la charité, il est devenu toute charité (7). Aucun homme n'a eu pour Jésus un amour comparable à l'affection de cette sainte âme (8). Et pour lui, aimer Dieu et Jésus Christ, c'était aimer les hommes pour les convertir au Christ. Il mérite d'être appelé le Père commun de la Terre (9). Son cœur embrasse l'univers (10). Écoutez, s'écrie l'orateur grec, avec quelle douceur il parle de ceux qui l'avaient fustigé cinq fois, qui l'avaient lapidé, enchaîné, qui avaient soif de son sang, qui brûlaient de le déchirer : « *Je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais ce zèle est sans connaissance* » (11). Il va jusqu'à désirer d'être anathème pour ses frères. C'est l'idéal de la charité humaine ».

S. Paul mérite de plus grands éloges encore que ceux que lui prodigue S. Chrysostome. En faisant de la divinité de Jésus Christ un dogme, il a réellement fondé le Christianisme. C'est comme une seconde révélation qui vient compléter la première, et il nous est tout aussi difficile d'expliquer l'une que l'autre. Nous connais-

(1) *Homil. I de laudib. Sancti Pauli* (Op., T. II, p. 477, sqq.).
(2) *Homil. II de laudib. S. Pauli* (T. II, p. 485, C. D).
(3) *Exposit. in Psalm.* 90 (T. V, p. 270, B)
(4) *Homil. III in Cap. I Genes.* (T. IV, p. 20, B).
(5) *Contra Anomaeos*, c. VIII (T. I, p. 517, D).
(6) *Homil.* 55 *in Cap.* 29 *Genes.* (T. IV, p. 554, A).
(7) *Homil. III de laudib. S. Pauli* (T. II, p. 490, A).
(8) *De Sacerdot. III* (T. I, p. 385, B); *de Anathem.* § 4 (T. I, p. 694, B).
(9) *Homil. III de laudibus S. Pauli* (T. II, p. 490, A).
(10) *Homil.* 32 *in Ep. ad Rom.* (T. IX. p. 758, C.).
(11) *S. Paul*, Rom. X, 2.

sons mieux les circonstances extérieures qui ont influé sur le développement de S. Paul. Né en Asie, l'hellénisme a pu déposer dans son âme des germes de sentiments plus larges que ceux de la secte pharisienne à laquelle il appartenait. Cependant l'élément juif domine dans son éducation; fondateur d'une nouvelle religion, il devait, comme Jésus Christ, appartenir plutôt à la Judée qu'à la Grèce. Mais comment de persécuteur violent des Chrétiens, est-il devenu le plus grand apôtre du Christianisme? comment le Messie s'est-il transformé chez lui en Dieu? comment le Christianisme à moitié juif des disciples de Jésus s'est-il changé en religion universelle? Nous n'avons pas de réponse à ces questions. Dans les récits des Évangélistes, tout est miracle : la conversion de S. Paul est miraculeuse; son Évangile, sa mission, il les tient directement de Jésus Christ. Nous ne croyons plus aux miracles extérieurs; mais les révélations intérieures n'en restent pas moins le secret de Dieu.

Nous apprécierons ailleurs la théologie de S. Paul (1) : nous considérons ici l'Apôtre des Gentils dans sa lutte avec les sentiments étroits des premiers disciples du Christ. Avant lui le Christianisme n'était qu'une secte juive; par lui il devint une religion universelle (2). Sa mission comme Apôtre des Gentils se lie intimément à sa conception théologique; c'est parce que S. Paul avait résolu dans le domaine religieux le problème de la conciliation du Mosaïsme et de la Gentilité (3), qu'il se crut appelé à annoncer le Christianisme aux Gentils : « Il y a un seul Dieu, et un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus Christ, homme, qui s'est donné soi-même en rançon pour tous. C'est pour cela que j'ai été établi prédicateur, docteur et apôtre des Gentils dans la foi et la vérité » (4). Qui lui a révélé ce mystère? Qui lui a donné la mission de le prêcher? Il ne tient pas cette vérité des disciples de Jésus : « Je vous déclare, dit S. Paul

(1) Voyez Livre VII, ch. 2.

(2) *Plank*, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einfuehrung, T. II, p. 100, 101, 149, 150.

(3) Voyez plus haut, p. 37, suiv.

(4) S. *Paul*, I Timothée, II, 5-7; — Ephés. III, 5, 6, 9.

aux Galates, que l'Évangile que j'ai annoncé, ne vient point de l'homme. Je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme; je l'ai reçu par la révélation de Jésus Christ » (1).

Il ne fallait rien moins qu'une mission divine pour légitimer le nouveau christianisme de S. Paul. Les autres apôtres étaient encore tout Juifs. Rien ne montre mieux leurs sentiments à l'égard de la Gentilité, que la conversion miraculeuse du premier païen, le centurion Cornelius. C'était un de ces Gentils qui dans la décadence du Polythéisme éprouvaient le besoin d'une foi nouvelle : « Il était religieux et craignant Dieu, lui et toute sa famille, faisant beaucoup d'aumônes et priant Dieu continuellement. » Dans une vision un ange lui dit : « Tes prières et tes aumônes sont montées devant Dieu : fais venir Pierre, il te dira ce qu'il faut que tu fasses ». L'apôtre eut de son côté une extase qui le prépara à la conversion d'un Gentil. Il vit le ciel ouvert et un vaisseau qui descendait vers lui comme une grande nappe; il y avait de toutes sortes d'animaux terrestres, de bêtes sauvages, de reptiles et d'oiseaux du ciel. Une voix lui dit : « Pierre, lève-toi, tue et mange ». Pierre répondit : « Non, Seigneur, je n'ai jamais rien mangé d'impur ou de souillé ». La voix fit alors entendre ces paroles : « Ne regarde pas comme souillé ce que Dieu a purifié ». S. Pierre comprit le sens de cette vision, lorsqu'il reçut le message de Cornelius. Il entra chez lui et dit : « Vous savez qu'il n'est pas permis à un Juif d'avoir aucune liaison avec un étranger, ni d'aller chez lui; mais Dieu m'a fait voir que je ne devais appeler aucun homme souillé ou impur ». Le centurion lui raconta sa vision. « En vérité, s'écria S. Pierre, je reconnais que Dieu

(1) D'après les *Actes des Apôtres*, Paul, ardent Pharisien, et persécuteur des Chrétiens, se rendait à Damase pour sévir contre les nouveaux sectaires. Comme il approchait de la ville, « tout-à-coup une lumière venant du ciel, resplendit comme un éclair autour de lui; il tombe à terre et entend la voix de Dieu qui l'appelle à l'apostolat » (*Actes*, ch. IX). S. Paul eut une nouvelle extase dans le temple de Jérusalem. Il vit Jésus qui lui dit : « Hâte-toi et pars promptement de Jérusalem, car ils ne recevront pas le témoignage que tu leur rendras de moi.... Va, je t'enverrai bien loin vers les Gentils » (*Actes*, XXII, 17-21). Cette révélation fit connaître à S. Paul « le mystère de la vocation des Gentils : ils sont cohéritiers, ils font un même corps, ils participent à la promesse que Dieu a faite dans le Christ par l'Évangile » (*Ephés*. III, 1-6).

n'a point d'égard à l'apparence des personnes ; mais qu'en toute nation, celui qui le craint et qui s'adonne à la justice lui est agréable ». L'apôtre prêcha le mystère du Christ ; les Gentils glorifièrent Dieu, au grand étonnement des fidèles circoncis qui étaient venus avec Pierre. Alors Pierre prit la parole : « Quelqu'un pourrait-il empêcher qu'on ne baptise ceux qui ont reçu le Saint Esprit aussi bien que nous ? » Et il baptisa au nom du Seigneur. Quand les apôtres et les fidèles de Jérusalem apprirent que des Gentils avaient reçu la parole de Dieu, il se fit une grande rumeur. Les Chrétiens circoncis accusèrent Pierre d'être entré chez des incirconcis et d'avoir mangé avec eux. Pierre se justifia en racontant ses visions : pouvait-il s'opposer à la volonté divine ? « Alors, ayant entendu ces choses, ils s'apaisèrent et glorifièrent Dieu en disant : Dieu a donc aussi donné aux Gentils la repentance, afin qu'ils aient la vie ? » (1)

Ainsi il fallut une intervention de Dieu pour légitimer le baptême de celui que l'Église célèbre comme « les prémices de la Gentilité » (2). Le récit de l'Évangéliste nous révèle les sentiments des Apôtres et des premiers disciples de Jésus Christ : ils étaient restés Juifs, et se croyaient souillés par le contact d'un étranger, d'un impur : ils ne songeaient pas à porter la bonne nouvelle chez les Gentils, ceux-ci devaient se faire circoncire pour avoir part au Royaume de Dieu. La conversion de Cornelius ne changea pas cet ordre d'idées ; seulement les fidèles de Jérusalem crurent que le baptême pourrait précéder la circoncision, mais sans la circoncision, ils ne concevaient pas qu'on pût être disciple du Christ (3). Quand on passe, du cercle étroit des Juifs convertis, à S. Paul, on entre dans un nouveau monde. Il ne connait ni Juifs ni Grecs ; les différences de nationalités disparaissent dans une unité supérieure, l'unité chrétienne : « Il n'y a plus ni Grecs, ni Juifs, ni circoncis, ni incirconcis, ni Barbares, ni Scythes, ni esclaves, ni

(1) *Actes des Apôtres*, ch. X et XI.

(2) *Origen.* in Numer. Homil. XI, 3.

(3) *Plank*, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einfuehrung, T. II, p. 176. — *Gieseler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, T. I, p. 185, 186.

en tous » (1). S. Paul
sans le Christ, séparés de
aux alliances et aux
et étant sans Dieu dans le
vous qui étiez autrefois
par le sang du Christ. Car
en abattant le mur
de leur inimitié, qui était la
ordonnances. Des deux peuples
homme nouveau : il les a réconciliés
par sa croix, pour ne faire qu'un

S. Paul, inspiré par ces larges sentiments,
premiers disciples de
au Royaume de Dieu, sans les
les Juifs ; à mesure que
du Christianisme, les Juifs s'en éloi-
des incirconcis, telle que
repoussait les Juifs. Ils auraient
mosaïque de S. Pierre; mais
S. Paul parler de la conver-
des impurs (3). Les Gentils
gloire à la parole du
ses doctrines émurent jus-
de Jérusalem. Ils ne comprenaient rien
devait absorber le Mosaïsme et
prédication de S. Paul une espèce
dans l'erreur, ils députèrent
pour enseigner aux païens, qu'ils
sans être circoncis suivant l'usage de
de Jérusalem ébranla S. Pierre qui s'était

— Galat. III, 28
XXV 21 27
XIII 46 48
XV

llié à l'Apôtre des Gentils : « craignant ceux de la circoncision, se retira et se sépara des Gentils » (1). L'avenir du Christiasme était compromis; si les prétentions des Chrétiens de Jérusam avaient prévalu, la religion du Christ serait morte dans son rceau. C'est alors que S. Paul conçut le hardi dessein de gagner s apôtres et les fidèles de la Palestine à ses idées : il provoqua ie réunion à Jérusalem. Cet obscur concile de quelques hommes icore inconnus est un des événements les plus mémorables dans iistoire de l'humanité : de là date la victoire de Jésus Christ sur oïse, de là date le véritable Christianisme.

D'après le récit de l'Évangéliste, S. Paul eut l'art de s'effacer ms la réunion des Apôtres, pour ne pas paraître imposer sa ctrine à ceux qui pouvaient se glorifier d'avoir vécu avec Jésus rist. Pierre rappela aux fidèles que Dieu s'était servi de lui ur faire entendre aux Gentils la parole de l'Évangile : « Et Dieu i connaît les cœurs leur a rendu témoignage, leur donnant le iint Esprit aussi bien qu'à nous; et il n'a point fait de différence tre nous et eux, ayant purifié leurs cœurs par la foi. Maintenant nc, pourquoi tentez-vous Dieu, en voulant imposer aux disciès un joug que ni vos pères ni nous n'avons pu porter? Mais us croyons que nous serons sauvés par la grâce de Jésus Christ i même qu'eux ». Alors toute l'assemblée se tut, et elle écouta ul et Barnabas qui racontaient les merveilles que Dieu avait tes par eux parmi les Gentils. La vocation des Gentils semblait nsacrée par la volonté de Dieu ; cependant le vieux Judaïsme céda pas le terrain au Christianisme sans résistance. Il se fit e transaction entre le Christianisme judaïque et le Christiasme de S. Paul : « Les païens auront place dans le royaume de eu par le baptême seul et la grâce de Jésus Christ, mais ils ont soumis aux préceptes de Noë » (2). C'était les rattacher

l) *S. Paul*, Galat. II, 12.

!) « Les convertis ne seront pas forcés à la circoncision et à l'observance de la loi loïse; mais ils s'abstiendront des souillures des idoles, de la fornication, des chotouffées et du sang » (*Actes des Apôtres*, ch. XV).

au Mosaïsme comme *prosélytes de la Porte.* Quant aux Juifs vertis, « ils continueront à pratiquer toute la loi » (1).

Le décret de Jérusalem laissait subsister une barrière en Chrétiens sortis du Judaïsme et les Chrétiens sortis de la lité. Les Chrétiens de Palestine restaient Juifs; comme hommes qui voyaient un impur dans tout incirconcis pouv ils traiter les Gentils en frères? Pour achever l'assimilation fondre la Gentilité et le Mosaïsme en une unité supérie fallait affranchir les Juifs eux-mêmes des liens de la Loi fut l'œuvre de S. Paul. Il considère le Mosaïsme comme un paration au Christianisme : « La Loi a été notre conducteu nous amener au Christ, afin que nous soyons justifiés par Mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce condu Car vous êtes tous enfants de Dieu par la foi en Jésus Chris La Loi ancienne était destinée à faire l'éducation d'un enfant (3); maintenant les temps sont accomplis, le Fils de remplace Moïse.

Le Dieu de Moïse était un Dieu unique, mais les Juifs cro qu'il était attaché à eux par des liens tout particuliers : J était presque un Dieu national. S. Paul prêcha un Dieu u sel : le Dieu des Juifs est aussi celui des Grecs : « Il n'habi dans les temples bâtis par la main des hommes. Il a fait d'un seul sang tout le genre humain, afin qu'ils cherch Seigneur » (4). Nous sommes tous la *race de Dieu;* dès lors a plus de peuple élu, tous sont appelés. Les Juifs, enchaîn les préceptes de Moïse comme par les commandements d'un subordonnaient le salut à l'accomplissement des œuvres pres

(1) *Plank,* Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einfuehrung p. 211. — *Neander,* Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche durch di tel, T. I, p. 218. — *Gieseler,* Kirchengeschichte, T. I, p. 88.

(2) *S. Paul,* Galat. III, 24-26.

(3) *S. Paul,* Galat. IV, 1-4 : « Pendant tout le temps que l'héritier est enfa diffère en rien de l'esclave, quoiqu'il soit maître de tout. Mais il est sous des et des curateurs, jusqu'au temps marqué par le Père. Nous aussi lorsque nou enfants, nous étions sous l'esclavage des rudiments du monde. Mais lorsque le ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils ».

(4) *Actes des Apôtres,* XVII, 22 et s.

par le législateur. A ce système de légalité, S. Paul oppose le dogme de la grâce : ce ne sont pas les œuvres de la loi qui justifient, mais la foi dans le Christ (1) : ce n'est pas la circoncision, mais la charité (2); la foi et la charité sont des dons de Dieu, il les accorde sans distinction d'origine ou de race.

La doctrine de S. Paul minait les fondements du Judaïsme. Par condescendance à la faiblesse humaine, le grand homme ménageait les préjugés des enfants d'Israël; il se faisait Juif avec les Juifs, comme il était Gentil avec les Gentils. Mais les Juifs restèrent sourds à sa voix, ils ne voulurent pas accepter l'égalité religieuse. Il y a sur tous les privilégiés comme une malédiction divine; ils s'attachent obstinément aux vieilles idées, aux vieilles croyances; ils ferment leurs yeux à la lumière, leurs oreilles à la vérité. La masse de la nation juive rejeta le Christianisme, parce qu'il ne donnait pas satisfaction à ses orgueilleuses prétentions. Ceux qui se convertirent à l'Évangile continuèrent la plupart à suivre la loi de Moïse; d'abord traités avec indulgence par l'Église, ils finirent par être repoussés comme hérétiques. Les *Ebionites* et les *Nazaréens* sont une image de ce que serait devenu le Christianisme sans l'Apôtre des Gentils. Ils fuyaient le contact des païens, des Chrétiens eux-mêmes, parce que, n'étant pas circoncis, ils étaient impurs; ils poursuivaient de leur haine la mémoire de S. Paul, parce qu'il avait ouvert le Temple à toutes les nations (3). Ces malédictions sont la gloire de l'apôtre des Gentils : grâce à lui, il n'y a plus d'impurs, plus de privilégiés devant Dieu; l'unité religieuse est consommée.

S. Paul fit du Christianisme une religion universelle en le portant aux Gentils. L'Évangile était vainqueur de la Loi. Mais en s'adressant aux Gentils il commença une lutte nouvelle, lutte séculaire qui n'est pas encore terminée. Suivons le Christianisme dans ses conquêtes, elles sont plus glorieuses que celles des plus illustres guerriers : les victoires de l'Évangile ne sont pas souil-

(1) *S. Paul*, Galat. II, 15, 16; — I Corinth. IX, 20, 21; — Rom. ch. VII.
(2) *S. Paul*, Galat. V, 6; — Rom. III, 27.
(3) *Epiphan*. Haeres. XXX, 25. — *Origen*. Homil. XVIII, 12 in Jerem.

lées par le sang des vaincus, elles sont achetées par le sang des vainqueurs. Le but de ces conquérants pacifiques, c'est l'unité religieuse; ils ne l'ont pas réalisée, parce que dans leur ardeur ils ont dépassé les limites du possible, mais leur but restera l'idéal de l'humanité.

§ 3. *Le Christianisme et les Gentils.*

N° 1. LUTTE ENTRE LE CHRISTIANISME ET LA GENTILITÉ.

A la distance où nous sommes du Paganisme, il est difficile de comprendre la lutte séculaire qu'il soutint contre la religion chrétienne. La supériorité du Christianisme sur les cultes de l'antiquité est si évidente, qu'il semble que le monde gréco-romain aurait dû accepter avec transport cette loi de charité, de foi et d'espérance. Mais les païens daignèrent à peine s'informer de la croyance des nouveaux sectaires; ils ne virent en eux que des ennemis de l'ordre existant; ils s'attachèrent avec une espèce de frénésie aux institutions du passé et firent des efforts désespérés pour étouffer la religion naissante dans les supplices. Le sang des martyrs devient la semence du Christianisme. Le nombre des fidèles va croissant; un Empereur prend parti pour eux; la puissance est en leurs mains. Qui ne s'attendrait à voir le monde romain prosterné au pied de la Croix? Cependant la guerre continue; le Christianisme passe de la défense à l'attaque. Le paganisme résiste, il a pour lui les classes supérieures et la grande masse des populations agricoles et esclaves. Alors paraît un auxiliaire inespéré : les Barbares, instruments de Dieu, détruisent la vieille société; des races jeunes et fortes reçoivent le baptême, et un nouvel âge de l'humanité s'ouvre.

Jésus Christ avait prévu la résistance que l'Évangile devait rencontrer; il enseignait une doctrine de paix, d'amour et cependant il dit à ses disciples : « *Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur la terre? Non, je vous le dis, mais la division* » (1). *S. Chrysostome* décrit cette lutte en vives couleurs : « Quand la

(1) *S. Luc*, XII, 51.

proclamation divine eut été répandue par les apôtres, lorsqu'ils parcouraient toute la terre, semant les paroles de la foi, arrachant les racines de l'erreur, brisant les vieilles lois des empires, pourchassant l'iniquité, nettoyant le sol sous leurs pas, et ordonnant aux hommes de fuir loin des idoles, des temples, des autels, de leurs fêtes et de leurs mystères et de s'élever à la connaissance d'un seul Dieu, maître de tout, et à l'attente des biens à venir; pendant qu'ils parlaient du Père, du Fils et du Saint Esprit, qu'ils philosophaient sur la résurrection et enseignaient le royaume des cieux, une grande guerre, la plus tyrannique des guerres s'alluma, et tout fut rempli de trouble, de bruit et de dissensions, toutes les villes, toutes les nations, toutes les familles, toutes les contrées civilisées ou barbares. C'est que les coutumes antiques étaient secouées sur leurs fondements, et que le préjugé qui avait si longtemps régné s'ébranlait à l'invasion de croyances nouvelles, inouïes jusqu'alors. Contre cette puissance les empereurs s'irritaient, les gouverneurs de provinces sévissaient, les citoyens murmuraient, la place publique se déchainait, les tribunaux se passionnaient, les glaives étaient nus, les armes préparées et la loi en colère; de là des supplices, des vengeances, des menaces et partout l'appareil de ce qu'on croit la terreur. Les flots de la mer furieuse rejetant de leur sein des navires brisés sont une image de cet état du monde, où pour la religion le fils renonçait au père, la bru à la belle-mère, les frères se divisaient, les maîtres s'indignaient contre les serviteurs, toute la nature était en discorde avec elle-même, et partout s'élevait une guerre non seulement civile mais domestique. C'est que la parole comme un glaive pénétrait partout, excitait un grand combat, une grande querelle, et faisait naître de toute part contre les fidèles des haines et des persécutions.... » (1).

Le paganisme est l'élément caractéristique de l'antiquité. La lutte que l'Évangile eut à soutenir contre le monde ancien est donc une lutte de deux religions. Mais le polythéisme gréco-romain est

(1) *Chrysost.* De gloria in tribulation. T. III, p. 142 (traduction de *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 193). — Cf. Homil. VII in Templo Sanctae Anastasiae (T. XII, p. 559).

[illegible] civilisation particulière : ce [illegible] représentent le paganisme considéré comme [illegible] les philosophes. Les disciples du [illegible] combattre à la fois les croyances populaires [illegible] ancienne. La lutte des dogmes nouveaux avec [illegible] trouvera sa place dans l'histoire de la [illegible] chrétienne. Nous allons suivre maintenant le Christianisme [illegible] au moyen âge. L'opposition violente qu'il [illegible] une des faces d'un problème qui [illegible] aujourd'hui les âmes religieuses. La conscience humaine [illegible] les dogmes fondamentaux du Christianisme ; [illegible] comment une doctrine erronée a pu gouverner [illegible] le monde pendant les siècles. Nous répondrons d'abord que de [illegible] aux erreurs qu'on reproche à la théologie [illegible] tout le système de l'Église n'est qu'une [illegible] humain, c'est supposer que l'intelligence peut [illegible]. Le corps ne se nourrit pas de poison ; l'esprit [illegible] davantage d'erreur. Le Christianisme a réuni [illegible] supérieure des croyances, les idées élaborées par [illegible] supériorité égalité son avénement. L'élément [illegible] s'explique par l'état du monde [illegible] la société gréco-romaine en regard des [illegible] aujourd'hui sur Dieu, l'homme, [illegible] convaincu que le passage subit du polythéisme [illegible] de tout alliage superstitieux était impossible [illegible] que le Christianisme soutint contre la [illegible] que la société ancienne, malgré le développement [illegible] philosophique qui nous charme, était restée [illegible]. Les peuples qui allaient prendre la place des Grecs [illegible] Romains étaient des Barbares. A un monde pareil il fallait [illegible] qu'à un état social plus avancé. Le Christianisme était en harmonie avec la mission qu'il avait à remplir. Cette mission est remplie : le temps est venu où il faut rejeter les erreurs, et prendre appui sur ce qu'il y a de vrai dans l'héritage du passé, pour s'élancer vers l'avenir.

N° 2. OPPOSITION ENTRE LE CHRISTIANISME ET L'ANTIQUITÉ.

La philosophie avait ruiné l'autorité du Polythéisme. Jésus Christ apporte aux hommes la foi qui leur manque : pourquoi la repoussent-ils? pourquoi se rejettent-ils dans une religion qui est déjà morte? La raison suprême, c'est qu'une religion nouvelle demande des races ou du moins des générations nouvelles. La religion constitue la vie de l'homme; lorsqu'elle a eu une durée séculaire, elle continue à dominer les esprits, lors même qu'ils ont cessé de croire à ses dogmes (1). Quitter une religion pour en embrasser une nouvelle, c'est briser son existence pour en commencer une autre. La grâce divine peut opérer cette régénération dans quelques hommes (2), mais l'immense majorité se montrera hostile. Il faut que les générations imbues des vieilles idées s'éteignent, pour que la vérité pénètre dans des âmes neuves. Peut-être faut-il plus encore, un de ces bouleversements qui épouvantent le genre humain, mais qui, dans les desseins de Dieu, servent à le renouveler. Telle est du moins la loi qu'a suivie le développement du Christianisme : l'Évangile n'est pas parvenu à régénérer la société romaine; il a fallu l'invasion des Barbares pour ouvrir l'ère de la civilisation moderne.

Quand on met le monde romain en regard du Christianisme, l'opposition entre la société ancienne et la religion nouvelle éclate sur tous les points. Il est vrai que le Christianisme ne faisait que continuer l'œuvre de la Philosophie, mais la Philosophie se bornait à la spéculation, elle ne s'adressait qu'aux intelligences d'élite : Jésus Christ chargea des pêcheurs de convertir le genre humain. La Philosophie s'était déclarée impuissante à élever les masses à la vérité : le Christianisme tenta l'œuvre. De là des diffi-

(1) L'habitude, dit *S. Chrysostome*, est une seconde nature; elle a plus de force encore en matière de religion, car rien n'est aussi difficile à changer que le culte. Ces innovations, quand même elles sont bonnes, troublent les âmes (Homil. VII in Epist. I ad Corinth. T. X. p. 59, D).

(2) *S. Cyprien*, avant sa conversion, regardait cette *renaissance* comme impossible. Il attribue la merveilleuse révolution qui s'opéra en lui à la grâce de Dieu (*Epist. ad Donat.* p. 3, C).

cultés telles qu'il a fallu aux apôtres la conviction de l'assistance divine pour oser les affronter.

Le Christianisme diffère fondamentalement des cultes de l'antiquité païenne. La religion, telle que nous la concevons, est avant tout un rapport de l'homme à Dieu, et comme nous sommes tous un en Dieu, la religion est le lien de cette solidarité divine. La religion est donc indépendante de l'État, non qu'elle doive rester sans influence sur la forme de la société, mais cette influence émane de la société modifiée par les croyances, elle ne se manifeste pas en ce sens que la religion soit un rouage du gouvernement. Le polythéisme romain au contraire était une institution politique, il était un des éléments de la constitution; l'aristocratie, base de la société, était en même temps investie de la puissance sacerdotale. A la chute de la République, l'Empereur concentra dans sa personne à la fois la souveraineté politique et la souveraineté religieuse. Attaquer la religion païenne, c'était donc attaquer l'État. Le fondateur du Christianisme, pressentant l'opposition violente qu'il rencontrerait, avait prescrit à ses disciples de rendre à César ce qui est à César. Mais en vain les Chrétiens prétendaient reconnaître la souveraineté de l'Empire; par cela seul qu'ils distinguaient dans la souveraineté, l'élément religieux et l'élément temporel, ils se plaçaient endehors de la loi fondamentale de l'État, ils déniaient à l'Empereur un des attributs essentiels de son pouvoir. Il aurait fallu une modification dans l'ordre social pour admettre le Christianisme; mais l'antiquité ne donnait aucune ouverture à un progrès régulier, constitutionnel : tous les états étaient fondés sur le principe de l'immobilité. Les Romains plus qu'aucun autre peuple avaient un respect superstitueux pour les institutions de leurs ancêtres (1). Les Chrétiens, chose inouïe, osaient s'éloigner de la religion établie; bien plus, ils la méprisaient, ils l'outrageaient, comme l'œuvre du démon. Tel est le principe de l'opposition que l'Évangile rencontra dans la société romaine. C'était la plus forte des antinomies : le progrès en présence de

(1) *Cicer.* De Natura Deor. III, 1 : « Majoribus nostris, etiam nulla ratione reddita, rationis est credere ».

l'immobilité (1). Les Chrétiens étaient aux yeux des païens des révolutionnaires qui ne tendaient à rien moins qu'à refaire le monde (2).

Le Christianisme rencontrait dans les mœurs une opposition tout aussi vive. La religion de Rome était plus morale que celle de la Grèce; cependant la moralité n'avait pas de véritable appui dans le paganisme. Une corruption gigantesque accompagna la décadence de la société ancienne; le matérialisme le plus abject rongeait ce qui lui restait de vie. L'humanité ne pouvait être sauvée que par une violente réaction, mais cette réaction n'était possible que dans les âmes d'élite; elle demandait une énergie de volonté dont les esprits énervés et abrutis des Romains de l'Empire n'étaient pas capables. Le Christianisme fit des efforts surhumains pour réformer les mœurs; il opposa l'excès du spiritualisme à l'excès de la corruption : « Jouir de la vie, s'abandonner à ses passions, rechercher la fortune pour avoir les moyens de les contenter, telle était la morale pratique des Gentils. Les disciples du Christ prêchèrent et pratiquèrent la chasteté, l'abstinence, le mépris des jouissances de ce monde, l'abandon des biens » (3). Mais en se faisant exclusivement spiritualiste, la religion heurtait à chaque pas les habitudes, le mode d'existence que le paganisme avait faits aux Romains.

Le paganisme n'avait rien d'intime, la vie païenne était une vie endehors. Or depuis l'origine de Rome, rien ne se faisait, ni pendant la guerre, ni pendant la paix, sans l'intervention de la religion : les fêtes mêmes qui occupaient l'oisiveté du peuple souverain étaient une partie du culte, le paganisme semblait être la religion

(1) *Arnob.* adv. Gentes I : « Religiones impias, *inauditos cultus.* — Execrabilis religio est, et infausta, impietatis et sacrilegii plena, *caerimonias antiquitus institutas, novitatis suae superstitione contaminans* ». — *Id.* lib. II : « Quod nobis objectare consuestis, *novellam esse religionem nostram. Nova res est quam gerimus* ».

(2) *Euseb.* Praepar. Évang. I, 2 : πῶς δ'οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι, οἱ τῶν πατρίων ἐθῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν; -- *Ib.* IV, 1 : δέον σέβειν ἕκαστον τὰ πάτρια, μηδὲ κινεῖν τὰ ἀκίνητα., στοιχεῖν δὲ καὶ ἐφέπεσθαι τῇ τῶν προπατόρων εὐσεβείᾳ, ἀλλὰ μὴ πολυπραγμονεῖν ἔρωτι καινοτομίας.

(3) *Chrysostom.* Homil. VII in Epist. I ad Corinth. (T. X, p. 61).

[illegible]. Ainsi la vie publique et civile était infectée de supe[illegible]ions païennes. Comment les Chrétiens ne l'auraient-ils p[illegible] e[illegible] [illegible]? L'existence modeste de leur divin Maître l[illegible] [illegible] dans cet éloignement. Lui, Fils de Dieu, Roi des Roi[illegible] ait dédaigné la royauté, jusqu'à se faire le serviteur des sien[illegible] son exemple les Chrétiens devaient se tenir loin de toute dignit[illegible] et toute gloire terrestre pour se vouer à l'adoration de Dieu ([illegible] Les Chrétiens, race sacerdotale, avaient le ciel pour patrie, l'Égli[illegible] pour famille. L'opposition entre leurs sentiments et la société qu[illegible] les entourait était telle qu'ils ne concevaient même pas que l'Em[illegible] pût devenir chrétien (2).

Si les Chrétiens s'éloignaient de la vie publique, comme appar[illegible] tenant à un autre ordre de choses que la religion, ils pouvaien[illegible] moins encore prendre part aux fêtes du Paganisme. Tel de ce[illegible] spectacles avait déjà révolté l'humanité grecque. Les Chrétien[illegible] voyaient avec horreur les jeux où le sang des hommes était vers[illegible] pour amuser les spectateurs : il leur semblait « qu'il y avait pe[illegible] de différence entre commettre le meurtre et le voir commettr[illegible] avec plaisir » (3). Les Pères de l'Église allaient plus loin ; ils con[illegible] damnaient toutes les fêtes des païens comme entachées d'idol[illegible] trie (4), ou comme incompatibles avec le recueillement religie[illegible] qui devait caractériser la sainte existence d'un disciple [illegible] Christ. « Méditerez-vous les prophètes, en écoutant un act[illegible] [illegible]? Les mélodies d'un eunuque iront-elles de[illegible] avec les chants des psaumes? Fuyez les théâtres, ce son[illegible] sanctuaires de Vénus et de Bacchus. Évitez toute espèce d[illegible] [illegible], n'y blasphème-t-on pas le nom de Dieu? N'y [illegible] [illegible] les Chrétiens aux lions? » (5). En

(1) [illegible] 18.
(2) Tertullien, Apolog. 21. — Comparez plus haut, p. 193, n. 3.
(3) Lactance. Divin. Instit. VI, 20.
(4) Lactance, Div. Inst. VI, 20 : « Ludorum celebrationes, deorum festa s[illegible]
(5) Tertullien, de Spectac. 15, 10, 26. — S. *Cyprien* dépeint vivement [illegible] les Chrétiens au théâtre, école d'adultère et d'inceste ; l[illegible] [illegible] antiques [illegible] corrompues. (Epist. ad Donat. p. 5). — Divin. Instit. VI, 20.

les païens disaient-ils que rien n'était plus innocent qu'une réjouissance publique (1); les Pères de l'Église répondent que les fêtes des Chrétiens sont une prière continuelle, que leur joie consiste à mépriser toute joie, à mépriser le monde, à mépriser la mort; une conscience pure, une vie sans tache, voilà leurs spectacles (2).

Les Chrétiens s'éloignaient des païens même dans la vie privée. Le paganisme se liait à tous les actes de l'existence, il imprégnait en quelque sorte l'air qu'on respirait. Il faut lire l'ouvrage de Tertullien sur l'idolâtrie pour avoir une idée de l'abîme qui séparait les deux sociétés. Dieu ne défend pas seulement d'adorer des idoles, mais d'en faire; il n'est donc pas permis aux Chrétiens d'exercer un art qui contribue à former ou à décorer des idoles; on devient idolâtre, en se faisant un instrument d'idolâtrie. Le sévère Tertullien n'admet aucune excuse : « Les néophytes seront réduits à la misère! » — La charité chrétienne les secourra. — « Les artistes ne produiront plus de chefs-d'œuvre! — Qu'ils se fassent charpentiers ». La proscription frappait presque tous les métiers. Les maisons, les habits, les meubles des païens devaient leurs ornements aux fictions consacrées par l'imagination des Grecs. La poésie, toute la littérature s'inspiraient des croyances païennes. Pour les Chrétiens, Apollon et les Muses sont l'organe de l'esprit infernal, Homère et Virgile en sont les ministres; la mythologie célèbre la gloire des démons, la langue même est l'expression de l'idolâtrie (3).

Les relations les plus simples entre Chrétiens et Païens étaient presque impossibles (4). Ils ne pouvaient assister à un repas, on

(1) *Minuc. Felix*. Octav. 12 : « Honestis voluptatibus abstinetis ». — *Tertullian*. de Spectac. c. 1. — *Origen*. c. Cels. VIII, 21.

(2) *Tertullian*. de Spectac. 22, 29. — *Origen*. ibid.

(3) Les Chrétiens ne doivent pas tenir école, dit *Tertullien* (de Idol. 10), parce qu'ils seraient obligés d'expliquer les noms, les généalogies, et toutes les fables des faux dieux, ce qui est comme le catéchisme de l'idolâtrie.

(4) Voici un document curieux qui montre jusqu'où allait dans la vie privée l'opposition entre le Christianisme et le Paganisme. Un citoyen de Carthage adresse les questions suivantes à S. Augustin :

1. Un Chrétien sur le point de mourir de faim, aperçoit des mets déposés aux

y faisait des libations aux dieux; à un mariage, le cortége d l'hymen rappelait les souvenirs les plus frivoles du paganisme; des obsèques, Mercure les attendait au bûcher. Ils ne pouvaiei prendre part ni à la joie, ni au deuil de leurs concitoyens; ce qu les Païens recherchaient, les Chrétiens le repoussaient, ce qı était vénéré par les uns, était en abomination aux autres » (1). Lı Païens vivaient sur la terre, les Chrétiens au ciel : « Pâle tremblants, dignes de pitié, disaient les ennemis du Christianism ils fuient la lumière, se cachent dans les ténèbres; ils ne vivei pas, pour jouir d'une résurrection qui jamais n'arrivera » (2).

Le Christianisme et le Paganisme formaient deux sociétés dan un même État; l'opposition devait finir par être hostile. Il nou semble aujourd'hui que la sainte existence des premiers fidèles, la charité, la fraternité qu'ils pratiquaient avec une ardeur si vive, auraient dû sinon rapprocher les Païens des Chrétiens, du moins leur inspirer des sentiments de respect pour des croyances qu'ils ne pratiquaient pas : il aurait suffi de connaître les disciples du Christ pour cesser de les haïr (3). Mais après plusieurs siècles de Christianisme, les Païens en ignoraient encore l'essence; le peu qu'ils savaient de la doctrine et de la vie des Chrétiens, ils le travestissaient et en faisaient un objet d'accusation. Le Christianisme, réagissant contre l'orgueil aristocratique de l'antiquité, « était allé chercher pour les consoler des hommes auxquels les hommes ne pensaient point et dont ils détournaient les yeux » (4). On lui imputait à crime ce qui faisait sa gloire. Les philosophes

pieds d'une idole. Il est seul, il ne trouvera pas d'aliments ailleurs. Doit-il se laisser mourir, ou prendre les mets consacrés à l'idole?

2. Un Chrétien peut-il, en dînant chez un ami, manger des viandes provenant d'une immolation? S'il en mange, ignorant leur origine, commet-il un péché?

3. Un Chrétien peut-il sciemment acheter et manger des légumes provenant des terres ou des jardins qui appartiennent aux idoles ou aux pontifes?

4. Est-il permis de boire de l'eau d'une fontaine ou d'un puits situés dans l'enceinte d'un temple, quand ce puits ou cette fontaine n'ont pas été souillés? etc. (*Augustin.* Epist. 117).

(1) *Tertull.* Apolog. 38.

(2) *Minuc. Felix.* Octav. c. 8, 12.

(3) *Tertull.* Apolog. 1 : « Simul desinunt ignorare, cessant et odisse ».

(4) *Chateaubriand,* Les Martyrs.

ne se lassaient pas de reprocher aux Chrétiens la bassesse de leur extraction (1); ils s'indignaient de ce que ces *simples d'esprit*, hommes rudes, indoctes, avaient la prétention de décider des questions sur lesquelles les philosophes disputaient depuis des siècles (2). L'hellénisme se révoltait contre des Grecs apostats qui désertaient une civilisation illustrée par Homère et Platon, pour embrasser l'obscure religion d'un Barbare (3).

Les Chrétiens désertaient les autels des dieux : le peuple voyait en eux des hommes sans religion, des athées. Les uns disaient que les nouveaux sectaires adoraient un malheureux puni du dernier supplice pour ses crimes, et le bois funeste de la croix, « autels dignes de scélérats qui révéraient ce qu'ils méritaient » (4). D'autres croyaient que le Dieu des Chrétiens était la tête d'un âne (5). Les Païens, habitués à leurs divinités inactives et étrangères à nos destinées, ne pouvaient comprendre un Dieu partout présent, omniscient : « Quels prodiges n'inventent-ils point? Leur Dieu qu'ils ne peuvent ni montrer, ni voir, s'informe exactement des mœurs de tout le monde, des actions, des paroles, des pensées les plus secrètes; il se promène et se trouve partout, il est incommode, inquiet, curieux jusqu'à l'impudence. Mais ce Dieu qui s'occupe de chacun de vous, qui suffit à tous, est en même temps le plus impuissant des dieux. Vous êtes pauvres, vous souffrez le froid, la faim, le travail; et votre Dieu l'endure! il ne veut pas, ou ne peut pas vous secourir, tant il est faible ou injuste. On vous menace; on vous fait souffrir les tourments, la croix, le feu; où est votre Dieu? Il peut vous secourir après la résurrection, il ne le peut pendant votre vie? » (6).

(1) *Justin*. Dialog. c. Tryph. c. 8 : « ἀνθρώποις οὐδενὸς ἀξίοις.

(2) *Minuc. Felix*. Octav. 5, 12. — *Chrysostom*. Homil. VII, in Ep. I ad Corinth. (T. X, p. 60, 8).

(3) *Euseb*. Praepar. Evang. VIII, 1. — *Cels*. ap. *Origen*. c. Cels. I, 2 : « βάρβαρον δόγμα.

(4) *Minuc. Felix*. Octav. c. 9.

(5) *Tertullian*. Apolog. 16. — On lit dans *Minucius Felix* (Octav. c. 9) une calomnie plus absurde encore et tellement dégoûtante que nous avons honte de la rapporter : « Alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia, et quasi parentis sui adorare naturam ».

(6) *Tertullian*. De testim. anim. c. 2. — *Minuc. Felix*. Octav.

Il y a un dogme du Christianisme dont la pratique frappait vivement les païens : « Les Chrétiens s'appellent tous frères et sœurs; ils s'aiment presque avant de se connaître ». Mais comment les païens interprétaient-ils la fraternité des fidèles? « Ils couvrent sous ce beau nom les infamies et les crimes dont ils se font une religion » (1). La crédulité et l'ignorance populaires se sont toujours montrées prodigues d'accusations contre ceux qui s'éloignent des sentiers battus. Jamais calomnies plus absurdes ne furent imaginées que celles qui faisaient le fond des accusations païennes : « Les Chrétiens égorgent un enfant dans leurs mystères; ils le mangent; après ce repas ils commettent des incestes; des chiens, entremetteurs de leurs plaisirs, renversent les flambeaux, et, en les délivrant de la lumière, les affranchissent de la honte » (2).

Les Chrétiens se plaçaient endehors de la constitution politique, ils étaient en opposition violente, journalière avec les mœurs; leur existence singulière favorisait, provoquait en quelque sorte la calomnie. De là la haine furieuse dont les païens les poursuivirent; c'étaient des ennemis des dieux, de l'Empereur, de l'État, du genre humain, des criminels coupables de tous les crimes » (3). A peine les considérait-on comme des hommes (4). Le nom de Chrétien devint une flétrissure. Les païens évitaient tout contact, même celui de la parole avec ces odieux sectaires (5). Un païen avait-il le courage de se convertir, il était mis en quelque sorte hors la loi : « Un mari, dit *Tertullien*, quoique forcé de n'être plus jaloux, répudie une femme devenue chaste : un père

(1) *Minuc. Felix*, Octav. c. 9.

(2) *Tertull*. Apolog. 7. On avait porté les mêmes accusations contre Catilina (*Sallust.* Catilin. 22). — *Tertullien* fait une belle réponse à cette calomnie. Après avoir relevé ce qu'il y a d'infâme, d'incroyable dans les reproches des Païens, il apostrophe les accusateurs : « Si tu crois ces choses d'un homme, c'est donc que tu pourrais les faire. Mais tu es homme comme les Chrétiens, tu ne pourrais pas commettre ces infamies, ne les crois donc pas ».

(3) *Tertull*. Apolog. 2, 35; ad Scapul. 2.

(4) *Tertull*. ad Nat. I, 8 : « Tertium genus dicimur, Cynopennae aliqui, vel Sciapodes, vel aliqui de subterranea Antipodes ».

(5) *Origen*. c. Cels. VI, 27.

déshérite un fils désormais soumis, dont il souffrait auparavant le désordre : un maître chasse un esclave fidèle qu'il avait traité jusque là avec douceur. Plus on s'amende en devenant Chrétien, plus on se rend odieux; tant la haine du nom chrétien l'emporte sur le bien dont il est le principe » (1).

La haine du nom chrétien devint la source d'accusations plus dangereuses. Les Romains sans avoir le sentiment profond de la religion en avaient les terreurs. Un accident de la nature venait-il affliger les hommes, les défaites des légions alarmaient-elles le Sénat, on attribuait les malheurs à quelque négligence dans le culte des dieux. Quelle devait être la fureur des païens, lorsqu'ils virent une secte tous les jours plus nombreuse nier l'existence de leurs divinités! Les dieux irrités, disait-on, accablaient le monde de tous les malheurs imaginables, ils refusaient de veiller sur la destinée des hommes, et abandonnaient l'humanité au désordre de ses passions (2). Bientôt les terribles Barbares vinrent fondre sur l'Empire. La décadence de l'antiquité avait pour ainsi dire commencé avec le Christianisme. Ne comprenant pas que l'Évangile renfermait le germe d'une société nouvelle, les Romains ne voyaient dans la religion chrétienne qu'un élément de dissolution et de ruine. Le peuple, logique dans sa haine et sa colère, voulait exterminer cet ennemi du genre humain, il criait à tout propos : *les Chrétiens aux lions!* (3).

N° 3. LE CHRISTIANISME PERSÉCUTÉ.

La haine populaire joue un grand rôle dans les persécutions qui frappèrent le Christianisme. Les païens, irrités de la désertion des Chrétiens, prévenus par la calomnie, les poursuivaient comme

(1) *Tertull.* Apol. 3. Tertullien ajoute qu'on disait communément : « Un tel est honnête homme, c'est dommage qu'il est Chrétien »; ce nom suffisait pour détruire tout le bien qu'on en savait. — Les païens avaient contre les doctrines les mêmes préventions que contre les personnes; pour leur faire accepter la vérité, il fallait en quelque sorte la dépouiller du nom chrétien. (*Origen.* in Hierem. Homil. XIX. T. III, p. 268 F.)

(2) *Arnob.* adv. Gentes. I, 1. — C'était un proverbe : « *Pluvia defit, causa Christiani* » (*Augustin.* De Civ. Dei II, 3).

(3) *Tertull.* Apolog. c. 40.

des ennemis du genre humain; ils ne demandaient pas justice mais la mort immédiate des coupables. Cependant de pareil procédés répugnaient à l'esprit juridique de Rome. L'Empereu Adrien réprouva ces exécutions tumultueuses : « Si les Chrétien ont commis des crimes, qu'on les accuse et que la justice suiv son cours ordinaire » (1). Sous Marc Aurèle, des maladies, de famines, des guerres exaspérèrent les païens contre les Chrétiens des mouvements populaires provoquèrent les persécutions; le passions impatientes devançaient souvent la condamnation d juge. Lorsque S. Polycarpe, disciple des Apôtres, fut amen devant le tribunal, la multitude des Païens et des Juifs se mit à crier avec fureur : « C'est le docteur de l'Asie, c'est le destructeur de nos dieux, c'est celui qui enseigne qu'il ne les faut point adorer, et qu'il ne leur faut point présenter de sacrifices ». Ils supplièrent le Proconsul de lâcher le lion contre lui. Le Gouverneur resiste. « Qu'on le brûle vif », fut le cri général. Le proconsul finit par céder (2). Les mêmes scènes ensanglantèrent Lyon (3).

Ces premières persécutions, provoquées par la haine des masses, furent partielles, locales. Les Empereurs finirent par s'y associer; alors il y eut un véritable état de guerre entre l'ancienne société et la nouvelle. La légende s'est emparée de la lutte héroïque des martyrs; inspirée par le désir de relever, d'exalter la victoire du Christianisme, elle a exagéré le nombre des victimes (4), la cruauté des persécuteurs. Les philosophes du dernier siècle se prévalurent des fables pour nier en quelque sorte des persécutions qui leur paraissaient contraires à la tolérance païenne (5). Le temps est venu de rendre justice aux confesseurs de la foi, tout en tenant compte de la critique des philosophes. Il est vrai que la persécution n'a été qu'un fait accidentel, passager, et que le

(1) *Rufin.* Hist. Eccl. IV, 9. — *Euseb.* Hist. Eccl. IV, 9. — *Justin.* Apol. I, 69.

(2) *Euseb* Hist. Eccl. IV, 15.

(3) *Euseb.* Hist. Eccl. V, 1.

(4) On compte 19,700 martyrs qui souffrirent à Lyon sous l'Empereur Sevère etc. (*Bergier*, Dict. de Théol., v° *Martyr*). *Dodwell* (Dissertat. XI, de paucitate martyrum) a prouvé que ces chiffres sont exagérés.

(5) *Voltaire*, Essai sur les Mœurs, ch. VIII.

ombre des martyrs est peu considérable (1), si on le compare vec les milliers d'hérétiques qui périrent victimes de l'intolérance hrétienne (2). Mais les crimes de l'Église ne sont pas une excuse es Empereurs. Les fictions des légendes ne doivent pas nous mpêcher d'admirer le nouvel héroïsme qui éclata dans la lutte pirituelle de l'Évangile contre l'ancienne société, héroïsme supé- ieur au courage guerrier des Grecs et des Romains.

Les Romains ne connaissaient pas la vraie tolérance. La tolérance ou plutôt la liberté religieuse suppose que la religion est essentiellement un rapport entre l'homme et Dieu; dans cette conception, l'on ne comprend pas même la possibilité d'un culte légal. A Rome, la religion faisait partie de l'État; elle consistait surtout en observances extérieures; la société avait le droit de les régler et de veiller à ce qu'elles fussent suivies. Dans cet ordre d'idées, une nouvelle religion ne pouvait s'introduire qu'avec le consentement de l'État. Les Chrétiens, n'ayant pas cette autorisation, formaient une société illicite. Il est vrai que le Sénat, après avoir vainement lutté contre l'invasion des cultes étrangers, finit par leur accorder facilement la naturalisation. Mais le Christianisme dès le principe se mit endehors et au-dessus de l'État; il ne pouvait pas coëxister, comme les autres religions, avec le paganisme romain; il prétendait au contraire remplacer les anciennes formes religieuses; c'était miner la société païenne par sa base. Les Chrétiens étaient des ennemis; tel fut le principe politique des persécutions. Elles étaient légales du point de vue de la constitution romaine, et elles étaient inévitables. Ce ne furent pas les

(1) *Origène*, qui écrivait dans la première moitié du IIIe siècle, dit que peu de Chrétiens avaient encore subi le martyre (c. Cels. III, 8 : ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι περὶ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι).

(2) Dans les Pays-Bas seuls, plus de 100,000 protestants périrent par la main du bourreau, sous le règne de Charles V (*Grotius*, De reb. belg. l. I, p. 12, éd. fol°). Ainsi, dit *Gibbon* (ch. XVI), dans une seule province, sous un seul règne, l'intolérance catholique fit plus de victimes, qu'il n'y en eut dans le vaste empire romain, pendant une période de trois siècles. — « Chrétiens, s'écrie *Jean de Muller* (*Werke*, T. 26, p. 24), cessez de déclamer contre les Néron et les Décius, et de calomnier Julien. Avez-vous oublié les massacres, le sang dont vous avez couvert l'Europe pour votre sainte foi »? Compar. *Voltaire*, Dictionn. Phil., au mot *Martyrs*, sect. III.

mauvaises passions des princes qui les provoquèrent, mais le besoin de la conservation : la société ancienne se défendait contre l'envahissement d'une doctrine qui menaçait de la détruire. Aussi ce furent les meilleurs Empereurs, et non les Empereurs monstres qui portèrent des lois contre les Chrétiens; les premiers cherchaient un appui à un monde qui s'écroulait, dans le maintien des vieilles institutions; les autres assistaient indifférents à la décadence universelle (1).

Les Chrétiens font remonter la première persécution à Néron. Dans sa coupable folie, l'Empereur mit le feu à Rome; pour détourner les soupçons, il accusa les Juifs et les Chrétiens; leur supplice servit de spectacle (2). L'histoire ne peut considérer cette débauche de crimes comme une persécution religieuse : les croyances des Chrétiens, leur nom même étaient encore inconnus. L'obscurité, l'indifférence ou le mépris protégeaient les nouveaux sectaires. La haine du peuple les signala à l'attention des Gouverneurs des provinces; le sang des martyrs arrosa les cirques, sous les Trajan et les Marc Aurèle. Le seul crime qu'on leur reprochait était leur foi : le nom de Chrétien renfermait en lui comme une révolte contre l'ordre social (3).

La persécution prit plus de gravité à mesure que le Christianisme s'étendit dans l'Empire. Vers le milieu du IIIe siècle, il ne s'agit plus de quelques condamnations arrachées aux magistrats par la haine des masses; la lutte acquiert des proportions immenses, c'est l'ancienne société qui se défend contre une révolution imminente. Lactance, oubliant la charité chrétienne, qualifie l'empereur Dèce d'*animal exécrable* (4) : c'est un des meilleurs princes qui aient occupé le trône impérial; s'il se décida à

(1) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 146 et suiv.

(2) *Tacit.* Annal. XV, 44.

(3) Il nous reste une sentence rendue contre des Chrétiens par un proconsul; elle repose sur un seul fait, que les accusés sont Chrétiens : « Attendu que Speratus, Cittinus. .. conviennent qu'ils sont Chrétiens et qu'ils refusent de rendre hommage et respect à l'Empereur, ordonnons qu'ils soient décapités » (*Baron.* Annal. ad ann. 202, § 4).

(4) *Lactant.* De morte persecut. c. 4.

déclarer la guerre au Christianisme, c'est qu'il y voyait une superstition dangereuse, incompatible avec la constitution romaine. Les instincts populaires étaient d'accord avec les calculs de la politique : à Alexandrie, l'insurrection du peuple devança les ordres de l'Empereur. Chose remarquable, ce fut un poëte qui anima les païens à prendre les armes pour défendre l'antique superstition. C'est que l'hellénisme était étroitement liée au paganisme : *Hellène* était synonyme de *païen;* la civilisation poétique de la Grèce était en cause, aussi bien que l'existence de Rome. La persécution, d'abord modérée, devint sanglante, la cruauté romaine se donna pleine carrière. Mais les Empereurs combattaient un ennemi invisible dont les défaites grandissaient les forces.

Sous Dioclétien la persécution devint une lutte à mort. L'Empereur avait l'ambition de rétablir l'antique splendeur de Rome, et aux yeux d'un Romain, la gloire de l'empire était inséparable du maintien des vieilles croyances (1). Les Chrétiens, en s'élevant contre la religion consacrée, détruisaient l'État (2); Dioclétien voulut les contraindre à retourner aux autels des dieux. Un des grands écrivains de notre siècle a décrit la cruauté des persécuteurs, l'héroïsme des victimes : qui oserait parler des martyrs après Chateaubriand? (3) Les païens ne doutaient pas du succès; déjà ils célébraient dans des inscriptions la victoire des dieux, la destruction du nom chrétien (4). Mais la force, cette divinité suprême de l'ancien monde, succomba dans sa lutte avec l'esprit des temps modernes. L'ennemi le plus acharné des Chrétiens, Galérius, fut obligé de reculer (5).

(1) « Nos quidem voluerāmus juxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere ». Paroles de Galérius (*Lactant.* De morte persecut. c. 34. — *Euseb.* Hist. Eccl. VIII, 17).

(2) « Christiani qui rem publicam evertebant ». Inscript. (*Neander,* Gesch. der christlich. Religion, T. I, p. 264).

(3) *Chateaubriand* qualifie les ordres de Dioclétien de *décrets d'extermination* (Études historiques). La peine de mort n'y est cependant pas prononcée; mais les tortures étant permises contre les accusés de toute condition, de tout âge, l'arbitraire inspiré par la passion, devait conduire à des scènes sanglantes.

(4) *Neander,* T. I, p. 264.

(5) Voyez son édit de tolérance dans *Lactance* (De mort. persecutor. c. 34. — Cf. *Euseb.* Hist. Eccl. VIII, 17).

La lutte de Licinius avec Constantin donna de nouvelles espérances au paganisme : ce fut comme un combat suprême où se décidèrent les destinées du monde. Des augures, des aruspices, des devins de toutes sortes animaient l'espérance de Licinius. Avant d'entrer en campagne, il conduisit les chefs de ses prétoriens, les personnages les plus considérables de son parti dans un bois sacré; après avoir offert les sacrifices, il dit : « Nous sommes en présence des dieux, dont le culte a été transmis par nos pères. Notre adversaire a déserté la foi de ses ancêtres, il adore un Dieu nouveau qui vient je ne sais d'où, il souille les légions par le signe honteux de la croix. La guerre qu'il nous fait est plutôt une guerre de son Dieu contre nos divinités. L'issue du combat décidera de quel côté est la vérité. Si le dieu étranger que nous méprisons maintenant l'emporte, il faudra que nous l'adorions et que nous abandonnions des dieux que nous honorons en vain; mais si nos dieux sont vainqueurs, comme je n'en doute pas, nous tournerons après la victoire nos armes contre leurs ennemis » (1). Les anciens dieux du Janicule, dit *Chateaubriand*, rangèrent autour de leurs autels les légions qu'ils avaient envoyées à la conquête de l'univers : en face de ces soldats étaient ceux du Christ. Le labarum domina les aigles, et la terre de Saturne vit régner celui qui prêcha sur la montagne; le temps et le genre humain avaient fait un pas (2).

La persécution cesse. Les Chrétiens à leur tour vont se faire persécuteurs. Tout ce sang a-t-il coulé en vain? N'est-il qu'un témoignage des cruelles passions de l'homme? Les Chrétiens, imbus comme les Hébreux du dogme d'un Dieu vengeur, attribuèrent à leurs égarements, au relâchement des mœurs, à l'affaiblissement de la foi, les épreuves terribles dans lesquelles se retrempait leur force (3). Les plus exaltés loin de redouter les persécutions, s'en félicitaient comme d'une grâce divine. Pour eux la vie était une prison, les passions des chaînes, les hommes

(1) *Euseb.* Vita Constant. II, 5.

(2) *Chateaubriand*, Études histor. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, I, p. 32-34.

(3) *Euseb.* Hist. Eccl. VIII, I. — *Cyprian*. De lapsis, p. 373; Epist. VII.

des criminels; heureux ceux qui échappaient aux liens de cette vie misérable! les fers, les supplices, la mort étaient une délivrance (1). Ces Chrétiens ardents provoquaient le combat, ils avaient soif du martyre (2) : « C'est un second baptême, dit *Origène;* mais le baptême de l'eau remet seulement les péchés, le baptême du sang les détruit. Heureux ceux qui sont jugés dignes de cette régénération! Quand les persécutions s'arrêtent, c'est que Dieu juge les fidèles indignes du martyre » (3).

Nous admirons cet héroïsme. Il y a un côté vrai dans l'explication du mal considéré comme expiation; mais le sang généreux versé dans les luttes religieuses doit avoir, comme celui qui coule sur les champs de bataille, une signification plus haute que la destinée de quelques individus. Les persécutions qui devaient extirper le nom chrétien, ont été l'instrument providentiel de l'extension du Christianisme. *Tertullien* proclama cette vérité en face des Empereurs : « Le sang des Chrétiens est la semence de notre foi » (4). Il y a dans ces paroles un grand enseignement pour l'humanité : l'impuissance de la force pour étouffer des doctrines, un appel à la liberté pour le développement de la pensée. La leçon n'a pas profité; on a toujours et partout abusé de la force pour arrêter le progrès des idées. Vaines tentatives! la résistance fortifie les convictions, les idées vont leur chemin à travers tous les obstacles. Insensés sont ceux qui ont la prétention de s'y opposer!

N° 4. LE CHRISTIANISME VAINQUEUR.

a) *Extension du Christianisme dans le monde romain.*

A en croire les Pères de l'Église, le Christianisme aurait converti le monde presque dès son apparition. Déjà au II[e] siècle, *S. Justin* écrit : « Il n'est point de peuple parmi les Grecs, ni

(1) *Tertull.* ad martyr. c. 2.
(2) *Cyprian.* Epist. 26 et 56.
(3) *Origen.* Homil. VII, 2 in Libr. Judic.; Homil. X, 2 in Numer.
(4) *Tertullian.* Apolog. fine. — *Augustin.* Serm. XXII, 4. « Sparsum est semen sanguinis; surrexit seges Ecclesiae ». — *Theodoret.* Serm. IX adv. Graec. (T. IV, p. 615) : αἷμα τῶν ἐκτμηθέντων ἀρδεία τοῖς νεοφύτοις ἐγίνετο.

parmi les Barbares, ni dans aucune autre race d'hommes, qui n'adresse au nom de Jésus crucifié des prières au père et au créateur de l'univers » (1). « L'Église est répandue par toute la terre, dit *S. Irénée*; comme il n'y a qu'un soleil, ainsi on voit d'une extrémité du monde à l'autre, la même lumière de la vérité » (2). Au III[e] siècle, *Tertullien* adresse aux Empereurs cette fière apostrophe : « Nous ne sommes que d'hier, et déjà nous remplissons vos villes, vos forts, vos municipes, vos corporations, vos camps mêmes, les tribus, les décuries, le palais, le sénat et le forum nous ne vous laissons que vos temples » (3). L'orateur chrétien énumère avec orgueil « les nations, les contrées que les armes romaines n'ont pu conquérir et qui ont reconnu les lois de Jésus Christ, les Parthes, les Mèdes, les Sarmates, les Daces et les Germains » (4). Le génie rhéteur d'*Arnobe* et de *Lactance* se complaît dans ces exagérations : « Depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, il n'y a pas d'île, pas de province qui n'ait reçu la parole divine » (5). « La plus grande preuve de la puissance de Jésus Christ, dit *S. Chrysostome,* c'est que sa doctrine pénétra dans l'univers entier en vingt ou trente ans » (6). Ces hyperboles furent recueillies comme l'expression de la vérité par les auteurs ecclésiastiques (7) et passèrent dans l'histoire comme un axiome. On dit et on répète que « le Christianisme se propagea avec une rapidité sans exemple (8), que la promptitude inouïe avec laquelle se fit ce grand changement est un miracle visible » (9).

Nous n'aurions pas des témoignages contraires, que cette rapide extension de l'Évangile devrait être rejetée parmi les fables. Le

(1) *Justin.* Dialog. c. Tryph. 117.
(2) *Irenaei* Haeres. I, 10, 1.
(3) *Tertullian.* Apolog. 37.
(4) *Tertullian.* adv. Jud. 7 : « Inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita ».
(5) *Arnob.* adv. Gent. lib. II. — *Lactant.* Divin. Instit. V, 13; de mortib. persecut. c. 3. — *Eusèbe* dit aussi que le Christianisme est répandu partout où luit le soleil (Praepar. Evang. 2, 3, p. 8).
(6) *Chrysost.* Homil. 75 in Matth. (T. VII, p. 726, A).
(7) Comparez les passages de *S. Ambroise* et de *S. Augustin* cités par *Beugnot,* Histoire de la destruction du Paganisme, T. II, p. 189).
(8) *Lamennais,* Esquisse d'une philosophie, T. III, p. 421.
(9) *Bossuet,* Discours sur l'histoire universelle.

ristianisme avait la prétention de remplacer toutes les religions ales : ce n'était rien moins que le renouvellement de l'humanité ière. Une révolution aussi universelle, aussi fondamentale n'est l'œuvre d'un jour : après dix-neuf siècles il reste encore au ristianisme la plus grande partie de la terre à conquérir. Aux gérations inspirées par l'enthousiasme de la foi, nous opposes quelques faits pour rétablir la réalité des choses. *Origène* dit non seulement beaucoup de Barbares, mais même un grand nbre de Romains n'ont pas encore entendu la parole de l'Évan- : il cite les Éthiopiens, les Sères, l'Orient en général. Que ai-je, ajoute-t-il, des Barbares, des Germains qui sont au-delà l'Océan, des Daces, des Sarmates et des Scythes dont la plurt ne connaissent pas même le nom chrétien? Le grand théolon est convaincu que la Lumière divine finira par éclairer le onde entier, mais il pressent l'impuissance des disciples du rist pour accomplir cette œuvre gigantesque; il n'espère la nversion de l'humanité qu'à la consommation des temps (1). eux siècles plus tard, *S. Jérôme* reconnait que la Gaule et la retagne sont encore soumises au paganisme (2). *S. Chrysostome* ous apprend qu'à la fin du IVe siècle, Constantinople renfermait peine cent mille Chrétiens sur une population de quatre cent ille âmes (3); cependant Constantinople était le siége des mpereurs chrétiens; le nombre des fidèles devait être infiniient moindre dans les vieilles cités païennes et surtout à la camagne (4).

Loin de nous étonner qu'il ait fallu au Christianisme des iècles pour conquérir le monde ancien, nous admirons plutôt a propagation, comme « la plus étonnante révolution dont l'hisoire ait gardé la mémoire » (5). Pour l'accomplir, il a fallu le

(1) *Origen.* Comment. in Matth. (Op., T. III, p. 857, F; 858, B. C).

(2) *Hieronym.* adv. Lucefer. (Op., T. IV, P. 2, p. 298).

(3) *Chrysost.* Homil. XI in Act. Apost. (T. IX, p. 93, D). — *Beugnot,* Histoire de la struction du Paganisme, T. II, p. 195.

(4) On sait que *païen* vient de *paganus,* habitant de la campagne. Les campagnes rent le dernier refuge du paganisme. Elles sont restées jusqu'à nos jours le siége de norance et de la superstition.

(5) *Lamennais,* Réflexions.

secours de la Providence : elle prépara la voie aux Apôtre: Dans l'état d'isolement où vivaient les peuples anciens, la pr dication de l'Évangile eût été impossible : les conquérants instruments des desseins de Dieu, les unirent en un immens empire (1). Des nations jalouses et haineuses eussent été u obstacle invincible à la propagation d'une religion universelle humaine : lors de la venue de Jésus Christ, celles qui avaie joué un rôle historique étaient mortes ou en décadence. La diver sité des langues aurait arrêté les missionnaires sortis de la Judée les conquêtes d'Alexandre, les colonies grecques qui bordaien les côtes de l'Europe et de l'Asie, répandirent partout la civilisa tion hellénique (2). La *bonne nouvelle* put circuler sans entra ves (3).

L'état moral de l'antiquité appelait l'établissement d'une nou velle religion. Le Paganisme avait cessé de gouverner les âme: il n'était plus considéré que comme un frein pour contenir le mauvaises passions des classes inférieures (4). Quand une religio en est arrivée là, elle est morte, bien qu'elle puisse végéter encor pendant des siècles. Mais les hommes ne peuvent pas vivre long- temps sans croire; la religion est la vie. Le besoin de la foi se manifestait dans le monde romain par les superstitions les plus extravagantes : l'Évangile vint donner satisfaction à ce besoin de croire.

(1) *Oros.* Hist. VI, 1 : « Ut in magno silentio ac pace latissima inoffense et celeriter novi nominis gloria et annuntiatae salutis velox fama percurreret : vel etiam ut discipulis ejus per diversas gentes euntibus, ultroque per cunctos salutis dona offerentibus, abeundi ac disserendi, quippe romanis civibus inter cives romanos, esset tuta libertas ».

(2) Les Évangiles furent écrits en grec; le grec était la langue de l'Église; la formule du baptême resta grecque jusque dans le Moyen Age (*Gieseler,* Kirchengeschichte, § 48).

(3) Voyez le tome I de cet ouvrage, p. 1-6; le T. II, p. 351-353; le T. III, p. 274.

(4) Polybe met la superstition au rang des avantages que les Romains avaient sur les autres peuples; ce qui paraît ridicule aux sages est nécessaire aux sots. Scévola grand pontife, et Varron, un des grands théologiens de Rome, disaient qu'il était nécessaire que le peuple ignorât beaucoup de choses vraies et en crût beaucoup de fausses (*Augustin.* De Civ. Dei, IV, 31). On sait que les hommes d'état et les philosophes affectaient en public un zèle excessif pour une religion dont ils se moquaient en particulier (*Montesquieu,* Politique des Romains dans la Religion).

La fusion des doctrines philosophiques et des croyances religieuses qui s'opéra dans la décadence de l'antiquité ouvrit au Christianisme l'accès des âmes religieuses et des hautes intelligences. Les vérités cachées dans les diverses religions se dépouillaient de l'enveloppe superstitieuse qui les altérait; les écoles philosophiques abdiquaient l'esprit de secte pour se rallier autour de quelques dogmes généralement admis; l'antiquité se concentrait et se résumait pour donner la main au Christianisme (1).

Ces causes expliquent la propagation de la religion chrétienne. Cependant les obstacles qu'elle rencontra étaient immenses. Le Polythéisme avait perdu l'empire des âmes, mais il dominait encore par la puissance de l'habitude et des intérêts : la grande majorité des hommes restait attachée aux superstitions du passé. La philosophie avait préparé le Christianisme, mais il y avait une opposition profonde entre la foi nouvelle et la civilisation ancienne. Les persécutions provoquées par cette opposition avaient cessé; le Christianisme était vainqueur, mais il lui restait à faire la conquête de la société païenne. Les Empereurs chrétiens mirent leur puissance au service de cette œuvre de propagande, et cependant, lors de l'invasion des Barbares, le paganisme était encore debout : lié intimément à la civilisation ancienne, il ne périt qu'avec l'antiquité.

b) *Lutte avec le Paganisme* (2).

Dans la seconde moitié du IVe siècle, un étranger visita Rome. Le trône impérial était occupé par le fils de Constantin, le Christianisme triomphait. Quel est le spectacle qui frappe le voyageur païen dans la capitale de l'Empire? est-ce l'apostasie des citoyens de Rome, devenus Chrétiens? sont-ce les Églises où l'on célèbre les mystères du Christ? « Il y a, dit le géographe, à Rome sept vierges qui pour le salut de la ville accomplissent les cérémonies des dieux selon l'usage des anciens; on les nomme vierges de

(1) Voyez le T. III de cet ouvrage, p. 489-508.
(2) *Beugnot,* Histoire de la destruction du Paganisme en Occident, 2 v. 1835.
Chastel, Histoire de la destruction du Paganisme dans l'Empire d'Orient, 1 v. 1850.

Vesta.... Les Romains honorent les dieux et particulièrement Jupiter, le Soleil et Cybèle. Nous savons de plus qu'il existe parmi eux des aruspices » (1).

Le Christianisme était devenu la religion des Empereurs; à entendre les historiens de l'Église, le paganisme n'existait plus, et cependant la capitale du monde romain est encore païenne; les Chrétiens forment une imperceptible minorité, au point que leur existence attire à peine l'attention des voyageurs. Ce fait ne répond guère à l'idée traditionnelle qu'on se fait de l'influence de Constantin sur la destruction du polythéisme (2). Nous n'avons pas à examiner les motifs qui engagèrent l'Empereur à embrasser la foi nouvelle. Les philosophes du dernier siècle se sont plu à représenter le premier prince chrétien comme un politique dont les actions ne sont guère en harmonie avec les préceptes de l'Évangile (3); en supposant même que des sentiments religieux animaient Constantin (4), il était impossible que l'Empereur déclarât la guerre aux croyances de la grande majorité de ses sujets. Il prit soin de rassurer les païens qui, voyant le maître de l'Empire changer de religion, craignaient qu'il ne les forçât à abandonner leur culte; il les invita à suivre son exemple, mais connaissant la puissance invincible des habitudes, des préjugés et des superstitions, il déclara qu'il n'inquiéterait pas ceux dont l'aveuglement résisterait à la lumière céleste (5). Ces paroles contrastent avec les éloges exagérés des écrivains ecclésiastiques qui idéalisent en quelque sorte Constantin, en lui attribuant tout

(1) *Hudson*. Geogr. minor. III, 15.

(2) On l'a appelé le second fondateur du Christianisme. *De Potter*, Hist. du Christianisme, T. II, p. 169.

(3) « Au Dieu du Ciel j'ai prodigué l'encens,
Mais tous mes soins pour sa grandeur suprême
N'eurent jamais d'autre objet que moi-même ».
(*Voltaire*. Comparez Essai sur les Mœurs, ch. X).

(4) *Neander* (Gesch. der christl. Relig. T. II, 1, p. 10) et *Beugnot* (Livre I, ch. 2) attribuent la conversion de Constantin à des convictions plus qu'à des considérations d'intérêt. *Gibbon* lui-même avoue que la religion avait une part dans la détermination de Constantin (Hist. de la décad. de l'Empire rom. ch. XX).

(5) *Euseb*. Vita Constant. II, 56, 60.

ce que les Empereurs firent pour la destruction du paganisme. Eusèbe dit qu'il défendit dans les villes et les campagnes les pratiques abominables de l'idolâtrie (1); Orose le loue pour avoir détruit le culte païen (2). On cite une loi par laquelle il aurait défendu les sacrifices; l'existence du décret est douteuse (3), on ne trouve aucune trace de son exécution (4).

Constantin chercha à attirer les païens au Christianisme par des bienfaits matériels. Ces fausses conversions furent nombreuses, mais les moyens de séduction employés par l'autorité impériale constatent en même temps la ténacité des anciennes croyances. Les richesses, les honneurs avaient un attrait tout puissant dans le monde gréco-romain, et cependant les faveurs prodiguées aux Chrétiens furent impuissantes sur la masse des Gentils. Faut-il s'en étonner quand on voit l'Empereur lui-même retomber parfois dans les vieilles superstitions (5)?

Ce n'est pas à coups de lois qu'on détruit un culte qui a des racines séculaires dans les esprits. Constance porta décrets sur décrets pour l'abolition du paganisme dans tout l'Empire; il alla jusqu'à prononcer la peine de mort contre ceux qui sacrifieraient aux dieux (6). Mais cette loi de sang, si elle a été publiée, n'a du moins reçu aucune exécution (7) : un philosophe convaincu d'avoir pratiqué l'ancien culte ne fut puni que de l'exil (8). Quatre années après la date de l'édit, Constance visita Rome; « il conserva respectueusement, dit *Symmaque,* les priviléges des Vestales; il conféra les dignités sacerdotales aux nobles de Rome,

(1) *Euseb.* Vita Constant. II, 45.

(2) *Oros.* Hist. VII, 28.

(3) Le décret ne se trouve pas dans le Code Théodosien, mais une loi des fils de Constantin y fait allusion (LL. 1, 2, *Cod. Theod.* XVI, 10).

(4) *Gieseler,* Kirchengeschichte, T. I, p. 343, note *n*.

(5) Il croyait à l'art des aruspices et à la puissance de la magie (LL. 1, 3, *Cod. Theod.* XVI, 10. — *Zosim.* II, 29).

(6) L. 4, *Cod. Theod.* XVI, 10.

(7) *De la Bastie* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, T. XV, p. 98) conjecture que cette loi n'était qu'un projet trouvé parmi les papiers de Constance et inséré ensuite dans le Code de Théodose. *Chastel* croit que la loi a été réellement publiée, mais qu'elle ne fut pas exécutée avec rigueur. *Beugnot* rapporte la loi à Théodose.

(8) *Ammian. Marcellin.* XIX, 12.

accorda les sommes ordinaires pour les frais des fêtes et des sacrifices publics, et quoiqu'il eût embrassé une nouvelle religion il n'entreprit jamais de priver les sujets de l'Empire du culte sacré de leurs ancêtres » (1).

Rien ne dépeint mieux la puissance de la vieille religion sur les esprits que la conversion d'un des grands de Rome à la fin du IVe siècle (2). Paulinus appartenait à une des plus illustres familles de l'Empire, il avait occupé les plus hautes charges; l'influence de S. Ambroise et une voix intérieure lui firent quitter le monde Il faut voir dans la correspondance des Saints Pères, quelle joie cet événement causa dans la société chrétienne : « Admirons, dit *S. Ambroise*, le courage avec lequel un homme de ce rang confesse Jésus Christ » (3). « Va dans la Campanie, écrit *S. Augustin*, apprends à connaître ce saint serviteur de Dieu, Paulin qui avec un cœur d'autant plus généreux qu'il est plus humble, a repoussé toutes les grandeurs de ce siècle, pour porter comme il le fait le joug de Jésus Christ » (4). S. Jérôme, S. Martin sont aussi surpris qu'heureux de cette victoire remportée sur le paganisme. Les païens refusèrent d'abord d'ajouter foi à une *action aussi indigne* : « Comment supposer qu'un homme de cette famille, de cette race, de ce caractère, ait abandonné le sénat? » (5) Quand ils ne purent plus douter de leur défaite, leur fureur éclata en injures et en calomnies; puis toute la société ancienne abandonna le néophyte, il se fit autour de lui comme une solitude. Écoutons les plaintes touchantes de *S. Paulin* : « Où sont-ils maintenant mes proches et mes parents? où sont mes anciens amis? où sont ceux avec qui je vivais autrefois?... Je suis devenu étranger à mes frères, inconnu aux enfants de ma mère. Mes amis se sont éloignés, ils ont passé à côté de moi comme un fleuve qui s'écoule comme un flot qui se retire; il semble que je leur sois devenu un sujet de confusion, et qu'ils rougissent de venir à moi » (6).

(1) *Symmach.* Epist. X, 54.
(2) *Beugnot*, T. II, p. 73-77.
(3) *Ambros.* Ep. 58 (T. II, p. 1013, sq.).
(4) *Augustin.* Ep. 26 (T. II, p. 62).
(5) *Ambros.* Ep. 58.
(6) *Paulin.* Epist. XI, 3.

Après quatre siècles de Christianisme, la conversion d'un sénateur est encore un événement presque incroyable. S. Ambroise n'exagère donc pas en appelant Rome la *capitale de la superstition* (1). L'Évangile avait trouvé accès dans les villes d'Italie, mais les missionnaires osaient à peine s'aventurer au milieu des habitants des campagnes; plus d'un y trouva le martyre. L'Étrurie était comme la terre sainte du paganisme; fière de sa science augurale et de ses mystérieuses traditions, elle fournit jusque dans le Ve siècle des devins et des augures au culte proscrit. Les îles qui bordent l'Italie étaient entièrement païennes.

A en croire les historiens ecclésiastiques, la Gaule devint chrétienne dès les premiers siècles de notre ère : on dirait qu'il suffit de la parole d'un missionnaire pour faire tomber les idoles. En réalité, l'action des premiers prédicateurs fut si peu sensible, que leur existence même était ignorée de ceux qu'ils doivent avoir convertis : les Gaulois restèrent païens jusqu'au IVe siècle (2). C'est à la puissante influence des moines (3) qu'on doit la destruction du Paganisme dans l'Occident; les monastères, en se disséminant dans les campagnes, devinrent les foyers d'une active et victorieuse propagande.

L'Espagne passe pour une des plus anciennes conquêtes du Christianisme. S. Paul, dit-on, y porta l'Évangile. La légende de l'apôtre S. Jacques est une des plus merveilleuses de la poésie chrétienne : le paisible pêcheur est transformé en homme de guerre; à la tête de la chevalerie espagnole, il charge les Maures dans plusieurs batailles. Les plus graves historiens célèbrent ses exploits (4); mais des investigations minutieuses ont donné la preuve qu'au IVe siècle les rares fidèles de la péninsule n'avaient pas encore d'Église. Les habitants étaient tellement imbus de

(1) « Roma caput superstitionis » (*Ambros.* Serm. II in festo Petri et Pauli. Sermo 66).

(2) *Sulpic. Sever.* Vita Sancti Martini, c. 10 : « Ante Martinum, *pauci* admodum, imo *paene nulli* in illis regionibus Christi nomen acceperant ». Cf. *Gregor. Turon.* IX, 39.

(3) S. Martin fut le véritable apôtre des Gaules (*Gregor. Turon.* I, 39; — *Sulpic. Sever.* Vita Martini, c. 10-14).

(4) *Mariana*, Hist. d'Espagne, Livre VII, ch. 13.

paganisme, qu'ils y restèrent attachés après leur prétendue conversion : on voyait des Chrétiens, couronnés de fleurs, sacrifier aux idoles, accepter même des fonctions sacerdotales (1).

L'Église d'Afrique a été illustrée par Tertullien et S. Cyprien; mais la puissance de la vieille religion résista à l'influence du martyr et de l'éloquence. Nulle part les sortiléges, la divination, la magie n'étaient pratiqués avec plus d'ardeur. La superstition y était une passion furieuse : *les Chrétiens aux lions*, tel est le cri par lequel la populace répondait aux paroles de paix et de charité des missionnaires.

En présence de cette ténacité des vieilles croyances, on conçoit que les Empereurs, tout en embrassant la foi nouvelle, aient reculé devant une guerre ouverte. La société extérieure restait païenne : les Césars chrétiens étaient souverains pontifes du paganisme, les consuls sacrifiaient au Capitole, le peuple se livrait aux jeux et aux fêtes établis en l'honneur des dieux. Cependant l'appui des Chefs de l'Empire fortifiait le Christianisme et étendait sa puissance. La contradiction entre un État païen et une société chrétienne ne pouvait subsister; le moment vint où l'ardeur de la foi l'emporta sur les calculs de la prudence politique. Constantin avait donné la paix à l'Église en proclamant le principe de la liberté religieuse (2). Mais la liberté ne satisfaisait pas les Chrétiens ardents; à peine tolérés, ils s'élevèrent contre la tolérance et réclamèrent à grands cris la destruction du Paganisme. L'ouvrage de *Julius Maternus Firmicus* sur *l'Erreur des religions profanes* est le hardi manifeste de ces vœux et de ces espérances. Il fait un tableau horrible de la religion païenne, de ses temples qu'il compare à des tombeaux, de ses autels qui sont d'indignes bûchers; puis il s'écrie en s'adressant aux fils de Constantin : « Très-sacrés empereurs, coupez dans le vif un pareil scandale, détruisez-le entièrement, opposez-lui la rigueur des lois, pour que l'erreur de

(1) *Concile d'Elvire* (313), can. 1-3.

(2) L'édit de tolérance de Constantin place tous les cultes sur la même ligne; il est libre à chacun de pratiquer celui qu'il regarde comme le meilleur (*Neander*, Gesch. der christl. Relig. T. II, 1, p. 25).

cette superstition ne souille pas plus longtemps le monde romain ».

Ces conseils de violence trouvèrent peu de faveur auprès des premiers Césars chrétiens : ce fut un Empereur dont le nom est à peine connu, qui inaugura un système ouvertement hostile au paganisme. Gratien était l'instrument d'un homme qui, à l'ardeur de la foi, joignait le génie dominateur de la race romaine : sous l'inspiration de S. Ambroise, le jeune prince dépouilla l'ancien culte des prérogatives dont il jouissait encore comme religion de l'État. Quand le Sénat vit disparaître du lieu de ses séances la statue de la Victoire, quand il vit les pontifes et jusqu'aux Vestales privés de leurs antiques honneurs, il vint porter ses plaintes et ses douleurs aux pieds du trône. Constantin et ses successeurs avaient gardé le titre de souverains pontifes. Le collége des grands prêtres alla présenter la robe pontificale à l'Empereur; Gratien la refusa, disant qu'un tel ornement ne convenait pas à un Chrétien (1). C'était rompre avec l'ancienne société et ouvrir un monde nouveau dans lequel le Christianisme devait dominer en maître exclusif.

Le paganisme était répudié, bientôt il fut poursuivi. Théodose lui prodigua le mépris et la haine; lorsqu'il monta sur le trône, les habitants de l'Empire jouissaient encore, disent les historiens païens, de la liberté de fréquenter les temples et d'apaiser les dieux par les rites nationaux : huit ans plus tard (2), l'exercice du culte ancien fut assimilé à un crime de lèse-majesté. Le Christianisme avait trouvé dans la persécution un élément de vie et de puissance : le paganisme n'eut pas de martyrs. Cependant les vieilles croyances avaient conservé des partisans, non seulement dans les masses ignorantes et superstitieuses, mais jusque dans de hautes intelligences et des cœurs purs; ils n'essayèrent pas de combattre la religion victorieuse, mais ils demandèrent pour les dieux des ancêtres la liberté que Constantin avait accordée au culte d'un dieu nouveau. Un des beaux caractères du paganisme

(1) *Zosim.* Hist. IV, 36.
(2) 8 novemb. 392. L. 12, *Cod. Theod.* XVI, 10.

expirant se fit l'organe de ces humbles prières : *Symmaque*, le dernier orateur de Rome païenne, demanda le rétablissement de l'autel de la Victoire. Il représenta la Ville Éternelle, chargée d'années, s'adressant à l'Empereur : « Très-excellent prince, père de la patrie, respectez les ans où la piété m'a conduite, laissez-moi garder la religion de mes ancêtres; je ne me repens pas de l'avoir suivie. Mon culte a rangé le monde sous mes lois; mes sacrifices ont éloigné Annibal de mes murailles, et les Gaulois du Capitole. N'ai-je donc tant vécu que pour être insultée au bout de ma longue carrière »? (1).

Symmaque rencontra un adversaire moins éloquent que lui, mais qui parlait au nom de la vérité. *S. Ambroise* nie que les faux dieux de Rome soient la cause de ses victoires, car les vaincus adoraient les mêmes dieux; la valeur des légions a tout fait. La religion du Christ est l'unique source du salut. L'orateur chrétien insulte au paganisme qui expire, parce qu'on le prive de ses revenus, et qu'on interdit ses cérémonies; il oppose avec orgueil le Christianisme trouvant la richesse et la puissance dans la misère et les supplices (2).

Deux sociétés étaient en présence, le passé et l'avenir. Symmaque, sans entrer dans la discussion des dogmes, invoquait pour sa cause le respect des traditions, si puissant dans l'ancienne constitution romaine. L'évêque de Milan se plaça hardiment sur ce terrain et opposa l'idée du progrès à celle de l'immobilité : « Les païens disent qu'il faut conserver la foi de nos ancêtres. Mais tout ne va-t-il pas en s'améliorant? Le chaos a précédé le monde, les ténèbres ont précédé la lumière; la terre nouvelle, dépouillant ses ombres humides, s'étonne de la nouveauté du soleil; l'homme ne sut pas d'abord cultiver le sol; l'année au commencement est stérile, puis viennent les fleurs et les fruits. Que les partisans du passé disent donc que tout aurait dû rester à

(1) *Symmach.* Epist. X, 54 (traduction de *Chateaubriand*, Études historiques).

(2) *Ambros.* Epist. 17 et 18 (T. II, p. 824, sqq.). On trouve l'analyse des mémoires de S. Ambroise dans *Chateaubriand*, Études historiques, et dans *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 532-543.

ses origines, que le monde enveloppé primitivement par les ténèbres leur déplaît dès que la splendeur du soleil l'éclaire. Mais combien n'est-il pas plus agréable d'avoir repoussé les ténèbres de l'âme plutôt que celles du corps! la lumière de la foi ne l'emporte-t-elle pas sur celle du soleil? Ainsi le monde change comme toutes choses. Ceux que ces changements peinent doivent accuser la moisson, parce qu'elle vient à la fin de l'année; ils doivent accuser l'olive, parce qu'elle est le dernier des fruits! » L'avenir était au fond du procès qui se plaidait devant l'Empereur Valentinien II; la victoire ne pouvait être douteuse.

Les Chrétiens ont cru honorer Théodose en lui attribuant l'ordre de démolir les temples (1). Bien qu'il fût « moins Empereur que serviteur de Dieu » (2), il ne se rendit pas coupable de cet acte de sauvage intolérance; mais les mœurs firent ce qu'un législateur n'aurait jamais pu ordonner. Conduits par *des hommes vêtus de noir*, les Chrétiens s'acharnèrent à la démolition des sanctuaires de l'idolâtrie; les païens prirent les armes pour la défense de leurs dieux; la lutte intellectuelle de Symmaque et de S. Ambroise se changea en lutte brutale. L'histoire a conservé quelques traits de cette guerre d'un genre nouveau. Les évêques aussi fanatiques que les masses se mirent à leur tête. S. Marcel conduisit une troupe de gladiateurs à l'attaque d'un célèbre temple de Jupiter; les païens se défendirent avec désespoir, l'évêque périt dans le combat; le temple résistant par sa solidité, on employa le feu. La destruction du magnifique temple de Sérapis à Alexandrie est célèbre. Les païens y soutinrent un véritable siége; ils étaient animés à la défense par Olympius, philosophe d'une éloquence divine et d'une beauté admirable; on disait qu'il était plein de Dieu et qu'il avait quelque chose du prophète. Deux grammairiens combattaient sous ses ordres. La victoire resta aux Chrétiens, mais elle fut sanglante (3). Ces philosophes, ces grammairiens qui prennent les armes pour défendre les sanctuaires des dieux,

(1) *Theodoret.* Hist. Eccl. V, 21.
(2) *Paulin.* Epist. 9.
(3) *Socrat.* Hist. Eccl. V, 16. — *Fleury*, Hist. Ecclés. Livre XIX, § 28. — *Gibbon*, ch. XXVIII. — *Chateaubriand*, Études historiques.

sont une image fidèle de la lutte qui bouleversait le monde. L civilisation ancienne était en jeu, elle fut emportée avec les tem ples.

La civilisation ancienne qui s'écroule donne un charme de tri tesse aux plaintes de Libanius sur la destruction des temples « Les uns travaillent à cette œuvre avec le bois, la pierre, le fer les autres emploient leurs mains et leurs pieds. On enfonce le toits, on sape les murailles, on enlève les statues, on renvers les autels... D'une première expédition on court à une seconde, une troisième... Voilà pour les villes; dans les campagnes, c'es bien pis encore! Là se rendent les ennemis des temples; ils se dispersent, se réunissent ensuite et se racontent leurs exploits; celui-là rougit qui n'est pas le plus criminel... La campagne, privée de temples, est sans yeux.... Les temples sont la vie des champs...; c'est aux temples que le laboureur confie sa femme, ses enfants, ses bœufs, ses moissons.... Nos persécuteurs se figurent que, par leurs violences, ils nous amènent à la pratique de leur religion; ils se trompent; ceux qui paraissent avoir varié dans leur culte, sont restés tels qu'ils étaient.... En matière de religion laissez tout à la persuasion, rien à la force. Les Chrétiens n'ont-ils pas une loi qui dit : Pratiquez la douceur, ayez horreur de la contrainte? Pourquoi donc vous précipitez-vous sur nos temples avec tant de fureur?... » (1)

Nos sympathies ne sont pas pour le paganisme; mais les angoisses de notre époque nous font compâtir aux douleurs qu'enfante une civilisation qui s'écroule. Quand il se fait une de ces grandes révolutions qui bouleversent la société jusque dans ses fondements, il y a comme un déchirement dans les âmes; elles sont partagées entre le regret du passé et l'aspiration de l'avenir. Il n'y a pas de temps plus amers. Que le spectacle du Christianisme s'élevant sur les ruines de la société païenne soutienne notre courage. Rien de ce qui est grand et beau ne périt. L'antiquité a légué à l'humanité moderne un de ses éléments de civilisa

(1) *Liban.* pro templ. (T. II, p. 164, sq. éd. Reiske), traduction de *Chateaubriand* Études Historiques.

ion. Des ruines qui s'accumulent autour de nous sortira aussi un nouveau développement religieux et politique, qui empruntera au passé ce qui lui reste de vie, mais en réchauffant nos âmes d'un nouveau rayon de la Lumière éternelle.

Les temples s'écroulent, mais le paganisme est toujours debout. La lutte continue. Les décrets de Théodose n'atteignirent pas l'Occident, ils furent même impuissants dans la capitale de son empire; les païens remplissaient encore les cirques de Constantinople; *S. Chrysostome* tonnait en vain contre les fidèles qui fréquentaient ces spectacles profanes; les disciples du Christ s'y confondaient avec les adorateurs des faux dieux (1). Honorius étendit la prohibition de l'ancien culte au monde occidental (2). Mais le paganisme trouva dans les intérêts et la puissance de l'aristocratie romaine un appui que la législation fut impuissante à lui enlever. *S. Jérôme,* témoin de l'idolâtrie et des vices de la Ville Éternelle, dit qu'elle était *la Babylone et la femme prostituée de l'Apocalypse.* Rome mourut païenne. La crainte des Barbares ramena ses habitants aux pieds des idoles : le préfet appela des aruspices toscans, le dernier des consuls ressuscita les cérémonies augurales le jour de son installation (3). A la fin du Ve siècle, des Sénateurs faisant profession de Christianisme disaient publiquement, que la cause des maladies était que l'on n'apaisait pas le dieu Februarius; ils demandèrent le rétablissement des jeux Lupercales. Le pape Gelase fut obligé de combattre ces prétendus Chrétiens, qui n'étaient ni chrétiens ni païens (4).

L'Italie était encore païenne au Ve siècle. L'Etrurie produisait toujours des augures et des devins (5). L'hellénisme était si vivace dans le midi de l'Italie qu'il survécut à l'invasion des Barbares. La Sardaigne ne fut convertie qu'à la fin du VIe siècle, grâce au

(1) *Chrysost.* Homil. VII in cap. I Genes. (T. IV, p. 49, B).

(2) *Beugnot,* T. II, p. 10 et suiv.; 53 et s.

(3) Voyez les passages cités par *Fleury,* Livre XXII, § 21.

(4) *Gelas.* Papa adv. Andromachum Senatorem, ceterosque Romanos, qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant (*Mansi,* Concil. VIII, 95-101).

(5) Au VIe siècle, les habitants de l'Étrurie étaient encore adonnés à la divination (*Procop.* De bello goth. IV, 21).

zèle de S. Grégoire le Grand (1). *S. Maxime*, évêque de Turin, s
crut obligé d'écrire un traité contre les païens (2).

Si la destruction du paganisme rencontra tant d'obstacles e
Italie, siége des Empereurs, que devait-ce être dans les province
où, au milieu de la confusion d'une décadence générale, les loi
de l'Empire étaient à peine connues? La Bretagne resta païenn
jusqu'à la chute de l'Empire (3). La Gaule présente un singulie
spectacle au V[e] siècle. Pour lutter contre l'invasion du Christia-
nisme, les druides semblent sortir de leurs tombeaux. Il n'y a pas
de saint qui ait joui d'une autorité pareille à celle de l'archidruide
Merlin; les peuples le révérèrent comme un être surnaturel appelé
par les dieux au partage de la puissance céleste. Les hautes
classes n'étaient chrétiennes qu'en apparence; elles conservèrent
dans les horreurs de l'invasion la frivolité qui caractérise les ado-
rateurs des idoles (4).

Même spectacle en Afrique. Les anciens dieux ne comptaient
nulle part des défenseurs plus fanatiques qu'à Carthage (5). La
superstition y avait tant de puissance qu'elle gagna jusqu'aux
fidèles : on vit des Chrétiens retourner aux autels des idoles.

Les Barbares approchent, et la lutte entre le paganisme et le
Christianisme n'est pas terminée. Ils vinrent, terribles auxiliaires
des desseins de Dieu, balayer les croyances païennes. Le paga-
nisme était plutôt un élément de la civilisation gréco-romaine
qu'une religion; il se confondait avec l'ancienne société, il tomba
avec elle. Est-ce à dire que le Christianisme sortit complétement
vainqueur des longs combats qu'il livra à l'antiquité? Au XVI[e] siè-

(1) *Fleury*, Hist. Eccl. Livr. XXXV, § 37.

(2) *Maximi Turonensis* Opera, p. 722 (Romae, 1784).

(3) On trouve encore aujourd'hui des vestiges de tous les cultes païens en Angleterre
on n'y découvre pas la moindre trace du Christianisme datant de l'époque de l
domination romaine (*Edinburgh Review*, July 1851, p. 190).

(4) Voyez plus bas, Livre VI, ch. 4.

(5) En Afrique comme en Italie, les classes supérieures étaient restées attachées a
culte des idoles. Des Chrétiens brisèrent une statue d'Hercule à Suffecte, colon
romaine. Les païens, et parmi eux les principaux de la ville se jetèrent sur les en-
mis des dieux et les massacrèrent. Voyez la lettre de *S. Augustin* aux magistrats d
la colonie (Epist. 50. — Les lettres 90 et 91 rapportent des traits semblables).

cle, les réformateurs reprochèrent avec amertume au catholicisme les usages, les cérémonies qu'il avait empruntés aux païens. Ces accusations ne tiennent pas compte des lois qui président au développement de l'humanité. Le Christianisme est un produit de la civilisation ancienne, il lui était impossible de rompre entièrement avec une société qui lui avait servi de berceau. Dans le domaine des doctrines il se rattache par une filiation directe aux religions et aux philosophies de l'Orient et de la Grèce; en vain il revendique une origine divine, les dogmes et les spéculations de l'antiquité sont entrés dans son héritage, il ne peut les répudier. Il en est de même du culte. Le Christianisme, dans sa pureté évangélique, n'était guère en harmonie avec les superstitions, l'ignorance des païens et des Barbares : à des populations matérielles, il fallait un cérémonial extérieur qui frappât les sens. L'Église emprunta aux Romains l'appareil pompeux de leurs cérémonies, les longues processions, les chants harmonieux, l'éclat des costumes, la lumière des flambeaux, l'odeur de l'encens, ce qui constituait pour ainsi dire toute la religion païenne. Elle donna satisfaction à la passion des païens pour leurs fêtes, en les transformant en fêtes chrétiennes (1). L'Église alla plus loin. La morale sévère du Christ épouvantait les païens plus qu'elle les attirait; il leur fallait un culte plus doux, plus attrayant. L'adoration de la Vierge, qui pleure avec les malheureux, intercède pour les coupables, convertit plus de païens que l'Évangile. Mais en faisant cette dernière concession, l'Église touchait aux limites de l'idolâtrie. Les Protestants reprochent aux catholiques d'avoir rétabli le poly-

(1) Les Manichéens accusaient les Chrétiens de reproduire toutes les cérémonies du Paganisme : « Vous avez substitué vos agapes aux sacrifices des païens, et à leurs idoles vos martyrs que vous servez par des vœux semblables. Vous apaisez les ombres des morts par du vin, et par des festins. Vous célébrez les fêtes solennelles des Gentils, leurs calendes et leurs solstices, et à l'égard de leurs mœurs, vous les avez conservées sans y rien changer.... Rien ne vous distingue du reste des païens que vos assemblées » (*Faust.* ap. *Augustin.* c. Faust. XX, 4).

Jusqu'où s'étendent les emprunts que les Chrétiens firent au Paganisme? La question a donné lieu à de savantes dissertations. Les analogies ont été exagérées, mais elles sont constantes (*Mosheim,* Dissertat. T. I, p. 330, sqq. — *Gieseler,* Kirchengeschichte, T. I, p. 554).

théisme par le culte des martyrs. Les défenseurs de l'Église répondent qu'elle n'a jamais autorisé ce culte. Cela est vrai (1); mais il est vrai aussi que, dans les croyances populaires, les saints ne diffèrent pas beaucoup des dieux du paganisme (2).

La victoire du Christianisme sur l'ancien monde ne fut donc pas complète. La lutte se termina par une transaction : l'Église ne conserva pas seulement ce qu'il y avait de vérités dans l'ancienne société, elle emporta une partie de ses erreurs. C'est à travers les erreurs que l'humanité avance vers la vérité.

SECTION II. L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

§ 1. *L'unité de l'Église. Causes qui la vicient. L'intolérance.*

Le monde ancien était fondamentalement divisé, il reconnaissait autant de dieux qu'il y avait d'individualités humaines. Le Christianisme enseigne l'unité la plus absolue du principe divin (3). Bâtie sur ce dogme, l'Église doit également être une, la même pour tout l'univers (4); elle manifeste sa haute ambition en prenant le titre de *catholique* (5). L'unité que l'Église prétend réaliser est purement spirituelle; mais si les intelligences étaient unies par une foi commune, les sociétés politiques finiraient aussi par se rapprocher et s'unir.

Le Christianisme est une aspiration à l'unité; sous son influence le genre humain a fait un grand pas vers ce terme idéal de son existence. Si le monde sent aujourd'hui le besoin de l'unité, c'est au Christianisme qu'il en faut rapporter la cause; si malgré nos

(1) Voyez la réponse de *S. Augustin* aux accusations des Manichéens (c. Faust. XX, 21; Serm. 273, 3-9; De Civit. Dei, VIII, 27).

(2) *Beausobre* (Hist. du Manichéisme, T. II, p. 633 et suiv.) a longuement développé les ressemblances que présente l'espèce de culte que les Catholiques rendent aux martyrs avec l'idolâtrie.

(3) *Clement. Alex.* Paedag. I, 18, p. 118 : ἓν δὲ ὁ Θέος, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα.

(4) *S. Irénée* compare l'Église au Soleil : ὥσπερ ὁ ἥλιος, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτός· οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει κ. τ. λ.

(5) *Augustin.* De Unit. Ecclesiae, § 2 : « Ecclesia utique una est, quam majores nostri catholicam nominarunt, ut ex ipso nomine ostenderent, quia per totum est ».

divisions politiques, il y a dans les esprits des éléments de l'association future, c'est aux enseignements du Christianisme que nous les devons. Cependant la catholicité de l'Église est restée une utopie : l'unité chrétienne n'a pu être réalisée, parce qu'elle est viciée dans son principe. Une doctrine, qui veut fonder la société universelle des intelligences, doit être assez large pour embrasser et contenir l'humanité dans toutes les phases de son existence : l'Église réellement catholique ne peut exclure aucune âme de son sein, ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir. Le Christianisme resta un système exclusif, malgré ses prétentions à l'universalité. Dans le domaine des idées, il se rattache à une seule branche de la famille humaine, la plus isolée, la plus étroite; il procède du Mosaïsme qu'il continue, et il rejette toute la tradition païenne, bien qu'il y ait également ses racines. En condamnant la société païenne, il ne pouvait accepter la Gentilité comme un des éléments de l'unité qu'il cherchait à constituer; il s'en sépare irrévocablement par le dogme de l'Incarnation de Jésus Christ. Le Fils de Dieu est le Médiateur nécessaire entre les hommes et son Père (1) : la foi dans le Christ est la condition du salut (2). L'Église est en possession de la vérité révélée, hors de son sein il n'y a qu'erreur et damnation (3). Quelle est la conséquence logique de ce dogme? C'est que l'immense majorité du genre humain est exclue de l'unité chrétienne, et dans le passé et dans le présent et dans l'avenir.

Les Pères de l'Église, sortis des écoles philosophiques de la Grèce, se préoccupèrent du salut de ceux qui les avaient initiés à la vie. Ne pouvant croire que les Socrate, les Platon, fussent pour l'éternité séparés de la société des saints, ils imaginèrent que

(1) *S. Jean*, XIV, 6 : « Jésus dit : Je suis la voie et la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi ».

(2) *S. Jean*, III, 36 : « Qui croit au Fils, a la vie éternelle; qui ne croit point au Fils, ne verra point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui ».

I Épître de S. Jean, IV, 2, 3 : « Tout esprit qui confesse Jésus Christ venu en chair est de Dieu; mais tout esprit qui ne confesse pas Jésus Christ venu en chair, n'est point de Dieu, et c'est là l'esprit de l'Antechrist ».

(3) *S. Marc*, XVI, 16 : « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné ».

Jésus Christ avait prêché l'Évangile dans les Enfers; ils ne dot taient pas qu'au moins les meilleurs des Gentils n'eussent ét sauvés par cette intervention miraculeuse du Fils de Dieu (1) Origène, cédant au sentiment de la charité, soutint que toutes le créatures seraient sauvées, même les anges déchus (2). Ma l'Église, épouvantée de cette doctrine audacieuse, la condamn comme hérétique. La condamnation d'Origène est la condamna tion du Christianisme; elle crée un abîme que rien ne pe combler entre la Chrétienté et l'humanité antérieure à Jésu Christ. En vain l'Église a-t-elle essayé d'ouvrir une voie au salu des Gentils, par le don surnaturel de la grâce (3); « la foi en Jésus étant le fondement et la racine de toute justification » (4), on ne conçoit pas que les sages qui n'ont pas connu le Fils puissen être reçus dans le royaume du Père. Un théologien catholique a pris soin d'ôter toute espérance aux partisans de la Gentilité : i suit les philosophes les plus célèbres dans leur vie intime e prouve qu'ils sont imbus de paganisme; il montre celui que se admirateurs chrétiens auraient voulu sanctifier, immolant un coq à Esculape au moment de sa mort (5). Où est donc chez les Gen tils la foi dans le Christ, sans laquelle il n'y a pas de salut?

Les sages de l'antiquité étant exclus de l'unité chrétienne, com ment les infidèles qui ont pu connaître le Christ y seraient-il admis? Le baptême établit entre Chrétiens et non Chrétiens un séparation aussi profonde que celle qui divise les Juifs et les Gen tils. Écoutons *S. Paul* : « Ne vous unissez pas avec les infidèles car qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité? et quell union y a-t-il entre la lumière et les ténèbres? Quel accord y a-t- entre Christ et Bélial? ou qu'est-ce que le fidèle a de commu avec l'infidèle? Et quel rapport y a-t-il entre le temple de Dieu

(1) Voyez une dissertation de *Calmet* « où l'on examine si les Gentils qui n'ont con ni la Loi de Moïse ni l'Évangile ont pu être sauvés » (Commentaire sur la Bib T. XXIII, p. LXVI et suiv.).

(2) Voyez plus bas, Livre VII, ch. 3.

(3) *Bergier*, Dict. de Théologie, au mot *Infidèles*.

(4) Concile de Trente.

(5) *Calmet*, ib., p. LXXIV et suiv.

les idoles? Or, vous êtes le temple de Dieu vivant, comme Dieu l'a dit : *J'habiterai au milieu d'eux; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple.* C'est pourquoi sortez du milieu d'eux et vous en séparez, dit le Seigneur, et ne touchez point à ce qui est impur et je vous recevrai » (1). L'antiquité divisait les hommes en citoyens et Barbares. Le Christianisme brise les liens de la cité; la foi unit en un même corps tous les croyants; frères en Jésus Christ, ils deviennent membres les uns des autres (2). Mais par cela même que la fraternité chrétienne a son principe dans la foi, elle ne peut pas embrasser ceux qui ne la partagent pas : « Quand tu aurais un frère, né du même père et de la même mère, s'il n'est pas en communion avec toi, qu'il soit à tes yeux plus Barbare qu'un Scythe. Que si un Scythe ou un Sauromate partage tes croyances, qu'il soit plus proche pour toi que s'il avait été conçu dans le même sein. Telle est la marque qui distingue les Barbares de ceux qui ne le sont pas » (3).

Voilà donc l'antique division qui reparaît; il y a encore des Barbares, il y en a dans la cité même et jusque dans la famille. Avant le baptême, le non Chrétien est un étranger pour le Chrétien. Cela est si vrai que même les catéchumènes sont étrangers aux fidèles (4) : « Ils ne sont pas baptisés, dit *S. Chrysostome*, ils ne sont donc pas nos frères. Ils seraient nos parents selon la chair, qu'ils n'en seraient pas moins étrangers. L'un est habitant de la terre, l'autre citoyen du ciel; l'un a pour roi Satan, l'autre a pour roi Jésus Christ » (5). L'antiquité voyait un ennemi dans tout étranger. Le Christianisme proclame en vain que les hommes sont frères, il ne peut pas y avoir de fraternité entre le royaume du

(1) *S. Paul*, II Corinth. VI, 14-17; — *Id.* I Corinth. X, 20 : « Je ne veux point que vous soyez en société avec les démons : vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons : vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons ».

(2) *Chrysostom.* Homil XV in Joann. (T. VIII, p. 88, D, E).

(3) *Chrysostom.* in Psalm. 143 (T. V, p. 464, B).

(4) ἀλλότριος γὰρ ὁ κατηχούμενος τοῦ πιστοῦ (*Chrysostom.*).

(5) *Chrysost.* Homil. 25 in Joann. (T. VIII, p. 147, A, B). Le catéchumène fût-il moine, dit ailleurs *S. Chrysostome*, reste étranger, aussi longtemps qu'il n'a pas passé par les eaux du baptême (Homil. 25 in Epist. ad Hebr. T. XII, p. 233, B).

Ciel et le royaume des Ténèbres : « Celui qui est hors de l'Église est étranger, profane, ennemi » (1). Chez les anciens l'étranger, le Barbare, l'ennemi n'étaient pas des personnes civiles; ils ne jouissaient d'aucun droit. Le Christianisme reconnaît en vain la qualité d'homme et de frère à tous les enfants d'Adam, l'esprit exclusif de l'antiquité se reproduit dans la distinction des Chrétiens et des non Chrétiens. Les Pères de l'Église posent le principe de la division, de l'hostilité; les jurisconsultes se chargeront d'en tirer les conséquences : « Tous ceux qui sont endehors de l'Église sont des étrangers, comme tels ils sont frappés d'incapacité juridique » (2). C'est à peine si on leur laisse la qualité d'homme (3).

Que devient l'unité chrétienne au milieu de cette division hostile? « Les hérétiques, les Juifs et les païens, forment une unité contre l'unité », dit *S. Augustin* (4). Ainsi l'Unité est brisée : il y a deux sociétés en présence, étrangères, hostiles l'une à l'autre. Quels seront les rapports entre ces deux sociétés? La guerre. L'intolérance est une tache du Christianisme. On peut l'expliquer, l'excuser, mais il reste toujours vrai que le sang a coulé, et sur l'échafaud, et sur les champs de bataille, pour des croyances religieuses. Depuis la rude guerre que le XVIII[e] siècle a faite à l'intolérance, les écrivains catholiques, épouvantés de la réprobation universelle qui frappe les persécutions religieuses et les guerres de religion, se sont efforcés de prouver qu'il n'y a eu ni guerre pour cause de foi ni persécutions. A les entendre, les passions politiques auraient provoqué les guerres qui ont ensanglanté l'Europe sous couleur de religion; quant aux lois portées contre

(1) *Cyprian.* De Unitate Ecclesiae, p. 181 : « Nec perveniet ad Christi proemia qui relinquit Ecclesiam Christi. *Alienus est, prophanus est, hostis est* ».

Oros. adv. Pagan. VII, 33. « Unus Deus unam fidem tradidit, unam Ecclesiam toto orbe diffudit.... Quolibet se quisque nomine tegat, si huic non consociatur, alienus si hanc impugnat, inimicus est ».

(2) *Alciat.* ad leg. 118 de verb. sign. : « Cum Antonini Constitutione omnes qui in orbe romano erant, cives romani effecti sint, sequitur omnes Christianos hodie populum romanum esse, *quo jure exciderunt qui fidem Christi non agnoscunt. Hi enim hostes populi romani sunt et civitatis romanae jus amiserunt* ».

(3) Quelques jurisconsultes dénient aux non Chrétiens la qualité d'homme libre (*Platner*, De Usu Hodierno divisionis hominum in cives et peregrinos, p. 26, sq.).

(4) *Augustin.* Serm. 62, § 18.

les hérétiques, elles ne frappaient pas l'hérésie, mais les crimes des sectaires (1). Nous ne prendrons pas la peine de réfuter des sophismes inventés pour la défense d'une mauvaise cause. S. Augustin, dont nous allons exposer la doctrine, fait de l'intolérance un devoir, parce que l'hérésie en elle-même est un crime. Tel est aussi le sentiment des Papes qui ont dressé les bûchers contre les hérétiques, et provoqué contre eux une guerre d'extermination (2). Encore au XVII[e] siècle, *Bossuet*, bien loin de condamner les persécutions, reproche aux écrivains réformés de son temps leur opinion sur la tolérance, comme le comble de l'aveuglement : « Ils disent que le magistrat ne peut rien sur la conscience, ni obliger personne à croire un Dieu, ou empêcher ses sujets de dire sincèrement ce qu'ils pensent : *aveugles, conducteurs d'aveugles, en quel abîme tombez-vous* » ? (3) Pour nier l'intolérance, il faut fausser l'histoire. Ce n'est pas que les déclamations des sectes contre le Catholicisme et Rome nous touchent; faibles, elles demandent la liberté; puissantes, elles persécutent. L'intolérance n'est pas catholique, elle est chrétienne.

Cependant l'intolérance est en contradiction avec la charité qui respire dans la prédication évangélique. Les Docteurs demandaient à Jésus ce qu'il fallait faire pour posséder la vie éternelle. A ces questions Jésus n'avait qu'une réponse : Vous aimerez Dieu plus que toutes choses et votre prochain comme vous-même. Mais qu'est-ce que le prochain? Comment faut-il l'aimer pour accomplir le précepte de la Loi? « *Un homme qui descendait de Jérusalem en Jéricho rencontra des voleurs qui le dépouillèrent et qui, l'ayant blessé, le laissèrent à demi-mort. Or il arriva qu'un prêtre descendait par le même chemin, lequel, l'ayant*

(1) *Bergier*, Dict. de Théol., aux mots : *Intolérance, Hérétiques, Guerre*. Comme il est parfois difficile de trouver des crimes qu'on puisse imputer aux hérétiques, l'auteur est obligé, pour soutenir sa thèse, d'avoir recours à de simples opinions, qui peuvent être erronées, mais qui ne sont pas des délits. Ainsi les Manichéens sont proscrits pour leurs doctrines sur le mariage, les Priscillianistes pour leurs sentiments sur la liberté. Quand il n'y a ni idées, ni actes à blâmer, on se retranche derrière de vagues accusations, comme celle de *mystères exécrables* des Montanistes, etc.

(2) Voyez le Tome VI de nos Études.

(3) *Bossuet*, Défense de l'histoire des variations.

vu, passa outre. Pareillement un lévite étant venu là, le vit, et passa outre. Mais un Samaritain, qui était en voyage, vint près de lui, et, le voyant, fut touché de compassion... De ces trois lequel vous paraît avoir été le prochain de celui qui était tombé parmi les voleurs »? (1). Ainsi le prochain, ce n'est pas le prêtre qui passe, le lévite qui passe, sans être ému devant le voyageur blessé, c'est le Samaritain. Et qu'était-ce qu'un Samaritain pour les Juifs? Un schismatique, un excommunié, un objet d'horreur. Pourquoi cette haine furieuse? pour quelques légères différences de dogmes. Jésus Christ ne tient aucun compte de cette diversité de croyances; c'est l'hérétique aimant qui est son prochain plutôt que le lévite au cœur dur. Ce divin enseignement du Christ témoigne suffisamment que dans sa pensée, l'Évangile ne devait pas être propagé par la violence. Quelle sera donc la conduite des apôtres à l'égard des ennemis du Christ? « Jésus voulant aller à Jérusalem, envoya devant lui des gens pour l'annoncer. Ils entrèrent dans une ville des Samaritains pour lui préparer un logement. Et ils ne le reçurent point, parce qu'il paraissait aller à Jérusalem. Ce que voyant, ses disciples Jacques et Jean dirent : Seigneur, voulez-vous que nous commandions au feu du ciel de descendre et de les consumer? Et se tournant vers eux, il les gourmanda, disant : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes. Le Fils de l'Homme n'est point venu pour perdre les âmes, mais pour les sauver* » (2).

On trouve dans les Pères des premiers siècles des sentiments dignes de disciples du Christ. Les hérésies déchiraient le Christianisme; au cri de la révolte, les saints Pères répondirent par des accents de charité. *Athanase*, si cruellement persécuté par la faction arienne, ne se laissa pas emporter à la violence : « Le propre de la religion, dit-il, est de persuader, non de contraindre. Ce n'est pas par le glaive, ce n'est pas avec des armées qu'on prêche la vérité, mais par la persuasion et les conseils » (3). Un

(1) *S. Luc*, X, 25 et suiv.

(2) *S. Luc*, IX, 52-55. Comparez l'apologue du *Royaume des Cieux* (*S. Matthieu*, XIII).

(3) *Athanas.* Hist. Arianor. c. 67, 33.

autre évêque, engagé comme Athanase dans les luttes ardentes de l'Arianisme, professe les mêmes sentiments : « La connaissance de Dieu, dit *S. Hilaire*, est pour l'homme un don qu'il lui accorde plutôt qu'une charge qu'il lui impose. Inspirant par l'admiration des merveilles célestes le respect de ses divins commandements, il dédaigne toute volonté qui serait contrainte par la force à l'adorer... Dieu n'a pas besoin d'un hommage forcé; il ne veut pas d'une profession de foi arrachée; il ne faut pas le tromper, mais le servir... Je ne puis accueillir que celui qui vient volontairement, écouter que celui qui prie » (1).

Comment l'intolérance s'est-elle introduite dans le Christianisme, malgré l'esprit de douceur et de charité qui respire dans l'Évangile? A côté de la charité il y a un principe qui la fausse, la foi révélée. La charité unit : la foi exclusive divise. L'intolérance est une conséquence logique de la Révélation. L'antiquité païenne était tolérante, parce qu'elle n'avait pas de religion révélée. Le Judaïsme reposait sur une alliance particulière avec la Divinité; il était intolérant (2). Le Concile de Nicée, inspiré par S. Paul et S. Athanase, formula la doctrine de la divinité de Jésus Christ; le Christianisme émane donc d'une révélation directe de Dieu. Dans cet ordre d'idées, il ne peut pas être question de liberté, de tolérance : « Si chacun était libre d'adopter telle croyance qu'il juge convenable », dit le plus modéré des théologiens catholiques (3), « il était inutile que Jésus Christ descendit sur la terre. A quoi sert l'Évangile, si Dieu trouve bon que tout homme se fasse une religion à son gré »? La Révélation et la

(1) *Hilarii* Op., p. 1221. — *S. Chrysostome* professe les mêmes sentiments dans son beau discours sur le martyr Babylas.

(2) La haine qui divisait les Juifs et les Samaritains était plus violente que celle qui sépare des races ennemies. Cependant ils pratiquaient le même culte, sauf de légères différences. Les Juifs lancèrent contre les Samaritains un anathème unique dans l'histoire des passions religieuses : ils défendirent toute espèce de relations avec eux, déclarèrent que les fruits de leurs terres, tout ce qui leur appartenait, jusqu'au boire et au manger, était souillé et aussi impur que le pourceau, etc. (*Prideaux*, Hist. des Juifs, T. II, p. 292, de la trad. fr.). La haine née avant le Christianisme, a survécu à toutes les vicissitudes de la race juive : les Samaritains refusent encore aujourd'hui de manger avec les Juifs (*Sylvestre de Sacy*, dans le Journal des Savants, 1833, p. 110).

(3) *Bergier*, Dict. de Théolog., v° *Intolérance*.

croyance qui en découle que l'Église est en possession exclusive de la vérité, que hors d'elle il n'y a pas de salut, contiennent en germe toute la théorie de l'intolérance.

Le dogme catholique est la vérité; ceux qui refusent de l'accepter, ceux qui s'en éloignent, sont non seulement dans l'erreur, ils commettent un crime qui les expose à la damnation éternelle. Le paganisme et l'hérésie étant des crimes, doivent être punis comme toute violation de la Loi. On réprime le meurtre, l'adultère, s'écrie *S. Augustin,* les sacriléges seuls resteront-ils impunis? (1) En vain invoque-t-on la liberté; la liberté ne peut pas consister à faire le mal impunément (2). La peine dont la loi frappe le païen et l'hérétique n'est pas plus injuste que celle qu'elle inflige aux criminels. Ce n'est pas la violence en elle-même qui est condamnable, il faut voir pour quelle cause la violence est employée; si elle est mise au service de la vérité, elle est juste et salutaire (3). Le droit de réprimer, même par les supplices, les erreurs religieuses est donc incontestable au point de vue du Christianisme. Cela est si vrai que les sectes chrétiennes persécutées par l'Église ne mettaient pas en doute la légitimité de la peine de mort que les Empereurs chrétiens portèrent contre l'idolâtrie (4), et quand elles en avaient le pouvoir, elles n'hésitaient pas à tourner contre l'Église les moyens de persécution dont l'Église s'était servie contre elles (5). Tellement l'intolérance est de l'essence du Christianisme.

(1) *Augustin.* c. Gaudent. Donatist. I, § 20 : « Puniantur homicidia, puniantur adulteria, puniantur cetera quantalibet sceleris sive libidinis facinora seu flagitia, sola sacrilegia volumus a regnantium legibus impunita ».

(2) Les Donatistes opposaient à l'Église catholique le principe de la liberté. *S. Augustin* répond : « Secundum illas vestras fallacissimas vanissimasque rationes, habenis laxatis atque dimissis humanae licentiae impunita peccata omnia relinquantur, nullis oppositis repagulis legum, nocendi audacia et lasciviendi libido bacchetur » (c. Gaudent. I, § 20). — *Bossuet,* Politique tirée de l'Écriture Sainte, Livre VII, art. 3, propos. 10 : « Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, *sont dans une erreur impie* (!)

(3) *Augustin.* De Unit. Eccles., § 53; Epist. 173, § 10.

(4) *S. Augustin* reproche cette contradiction aux Donatistes : si les lois pénales sont légitimes contre les païens, elles le sont aussi contre les hérétiques (*Epist.* 93, § 10).

(5) *S. Augustin* reproche encore cette contradiction aux Donatistes (Epist. 173, § 6; Contra litteras Petiliani II, § 184) : « Facitis ubi potestis; ubi autem non facitis, non potestis, sive legum, sive invidiae timore, sive resistentium multitudine ».

L'intolérance étant un droit, la persécution devient un devoir. Les princes chrétiens sont obligés de maintenir l'unité de l'Église, et par conséquent de réprimer l'hérésie, d'extirper l'erreur (1). Dira-t-on qu'ils doivent rester indifférents aux sentiments religieux de leurs sujets? C'est comme si l'on disait que les rois ne doivent pas se soucier de la piété et de l'impiété, de la vertu et du vice (2).

Aujourd'hui que la liberté religieuse est enracinée dans nos mœurs, nous réprouvons l'intolérance comme ce qu'il y a de plus odieux dans l'abus de la force. Mais ce serait une injustice d'imputer des sentiments cruels aux Pères de l'Église qui ont fondé la théorie de la persécution. Il y a dans l'Évangile une belle parole de Jésus Christ, inspirée par la plus ardente charité : « Allez dans les chemins et le long des haies, et *contraignez d'entrer,* afin que la maison soit remplie » (3). La pitié secourable, la compassion va au-devant de toutes les misères; l'amour n'attend point ceux qui souffrent, il les cherche dans les chemins, le long des haies, partout où ils se retirent pour fuir les regards des hommes (4). L'Église s'empara d'une maxime de haute charité pour justifier des lois de violence et de sang (5). C'est qu'à son point de vue, la persécution est une œuvre de charité : « L'Église persécute en aimant et par amour » (6). Elle veut sauver, même malgré eux, les malheureux qui, plongés dans l'erreur, sont exposés à encourir la damnation éternelle. C'est par charité que *S. Augustin* prêche la violence (7) : « Si un hérétique meurt dans le péché, et si vous aviez pu le sauver par la force, votre tolérance

(1) *Augustin.* Epist. 185, § 19. — *Bossuet,* Politique tirée de l'Écriture, Liv. VII, art. 3, proposit. 9e : « Le prince doit employer son autorité pour détruire dans son État les fausses religions ».

(2) *Augustin.* Epist. 185, § 20; — *Id.* in Joannis Evangelium XI, 14 : « Quomodo redderent rationem de imperio suo Deo?... pertinet hoc ad reges sacculi christianos, ut temporibus suis pacatam velint matrem suam ».

(3) *S. Luc,* XIV, 23.

(4) *Lamennais,* sur S. Luc.

(5) *Augustin.* Epist. 93, § 5; Epist. 185, § 23.

(6) *Augustin.* Epist. 185, § 11.

(7) *S. Augustin* proteste de son amour pour les Donatistes; il ne demande que leur salut (Epist. 105, 13).

ne sera-t-elle pas une véritable haine? » (1) La sévérité se change ici en miséricorde : « Qui est le plus compatissant, celui qui abandonne un fiévreux à son mal, ou celui qui le guérit, fût-ce en employant la violence? Il vaut mieux sauver avec dureté que de perdre avec douceur. C'est ainsi que Dieu aime les hommes » (2).

S. Augustin s'était d'abord prononcé contre les mesures de violence, non qu'il doutât du droit de l'Église et des Empereurs ; mais il craignait les fausses conversions. Quand il vit que des hommes qui n'avaient cédé d'abord qu'à la force, finissaient par être de sincères catholiques, il changea de sentiment (3). Cependant l'âme tendre de S. Augustin recula devant les conséquences affreuses de sa théorie : « Nous aimons nos ennemis, dit-il, et nous prions pour eux. C'est pour qu'ils ne soient pas exposés aux peines éternelles que nous désirons qu'ils se corrigent dans cette vie.... Nous demandons le salut des coupables, non leur supplice » (4). La charité de S. Augustin alla plus loin. Les fanatiques africains connus sous le nom de *Circoncellions*, avaient assassiné des prêtres catholiques; l'évêque d'Hippone écrit au tribun appelé à les juger : « Je suis dans une grande inquiétude que votre Excellence ne veuille punir les coupabls avec toute la rigueur des lois, en leur faisant souffrir ce qu'ils ont fait.... J'invoque la foi que vous avez en Jésus Christ; et, au nom de sa divine miséricorde, je vous conjure de ne point faire cela, et de ne point permettre qu'on le fasse.... Nous ne voulons pas que les souffrances des serviteurs de Dieu soient vengées, d'après la loi du talion, par des supplices semblables. Non que nous voulions empêcher qu'on ôte aux criminels le moyen de mal faire; mais nous souhaitons qne ces hommes, sans perdre la vie, et sans être mutilés en

(1) *Augustin.* Serm. V, § 2.

(2) *Augustin.* Epist. 93, §§ 2, 3; — Epist. 185, § 33.

(3) *Augustin.* Epist. 185, §§ 25, 26. Les lois sévères des Empereurs, dit-il ailleurs, ont ramené dans le sein de l'Église un grand nombre de Donatistes que l'habitude, l'ignorance, ou la crainte retenaient dans l'hérésie ; ils rendent grâces à la violence qui les a convertis (Epist. 93, § 1; — Epist. 185, §§ 7, 13).

(4) *Augustin.* Epist. 100.

aucune partie de leur corps, soient par la surveillance des lois ramenés, d'un égarement furieux, au calme du bon sens... Juge chrétien, remplis le devoir d'un père tendre; dans ta colère contre le crime, souviens-toi cependant d'être favorable à l'humanité; et en punissant les attentats des pécheurs, n'exerce pas toi-même la passion de la vengeance » (1).

S. Augustin éleva l'intolérance à la hauteur d'un dogme (2). Il modéra par la charité une théorie cruelle qui a sa source dans une croyance erronée et dans une fausse conception de la charité. Mais les faux principes ont, comme les vérités, une force irrésistible. Des hommes moins aimants que l'évêque d'Hippone, plus emportés, se chargèrent de tirer les conséquences de sa funeste doctrine. Le fougueux *Jérôme* écrivit ces paroles qui eurent un sanglant retentissement dans la Chrétienté : « La piété pour Dieu n'est pas de la cruauté, il faut au besoin sacrifier ton ami, ton frère, ton épouse » (3). Les persécutions les plus violentes trouvèrent leur justification dans la doctrine de S. Augustin (4).

N° 2. CHRÉTIENS ET NON CHRÉTIENS.

Le principe de division inhérent au dogme chrétien, éclate dans le célèbre édit de Théodose sur la foi catholique : « La volonté de l'Empereur est que tous les peuples soumis à ses lois suivent la religion enseignée par l'apôtre S. Pierre aux Romains ».

(1) *Augustin.* Epist. 133 (traduction de *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 465 et suiv.). — S. Augustin adressa pour le même objet une lettre non moins pressante au proconsul d'Afrique : « Épargne, lui dit-il, ces coupables convaincus; laisse-leur la vie, et le temps du repentir.... Les Circoncellions ont donné la mort à des serviteurs de Dieu : juge chrétien, épargne les coupables. Ils ont versé le sang chrétien, toi détourne de leur tête le glaive de la loi à cause du Christ. Ils ont ôté la vie à un ministre de l'Église; toi, laisse la vie aux ennemis de l'Église, pour qu'ils aient le temps du repentir » (Epist. 134).

(2) Les Protestants ont vivement attaqué la doctrine de S. Augustin sur l'intolérance. *Barbeyrac* l'appelle *le grand patriarche des persécuteurs chrétiens* (Traité de la Morale des Pères, p. 304).

(3) *Hieronym.* Epist. 37 ad Ripar. adv. Vigilant. (T. IV, P. 2, p. 280).

(4) On s'est prévalu de la doctrine et de l'autorité de S. Augustin pour légitimer la persécution des calvinistes français (*Barbeyrac*, Traité de la Morale des Pères, p. 311).

Théodose ordonne « que ses sujets prennent le nom de *Chrétiens catholiques*. Quant à ceux qui repoussent la foi orthodoxe, *ils* sont traités d'hommes insensés (1) : l'infamie de l'hérésie pèsera sur eux : leurs conciliabules ne porteront pas le nom d'Églises. L'Empereur les menace de la vengeance divine et des peines que lui-même se réserve de leur infliger » (2). Cet édit, que le cardinal *Baronius* appelle une *loi d'or* (3), ouvre un abîme entre les Chrétiens et les non Chrétiens. Il exclut de l'unité tous ceux qui ne croient pas à la divinité du Christ, telle qu'elle fut formulée au Concile de Nicée. Ainsi Juifs, Païens, Hérétiques, sont tous confondus dans une même réprobation.

Cependant il y avait des degrés dans la division, des nuances dans la haine qui séparait les Chrétiens des non Chrétiens. La législation impériale est plus favorable aux Juifs qu'aux Païens et aux hérétiques. On a attribué cette faveur à des motifs peu honorables pour l'Église dominante (4). Elle s'explique trop naturellement par les rapports qui existent entre le Mosaïsme et le Christianisme, pour qu'il soit nécessaire d'en chercher les causes dans des sentiments injurieux à l'humanité. La Loi Nouvelle procède de la Loi ancienne; Jésus Christ n'est pas venu détruire la Loi de Moïse, mais la compléter. Le Judaïsme étant le fondement de l'Évangile, comment les sectateurs de Moïse auraient-ils été confondus avec des idolâtres, ou des hérétiques? Le législateur devait d'autant plus ménager les Juifs que l'on croyait qu'ils rentreraient un jour dans le sein de l'unité chrétienne (5). Mais les

(1) « Dementes, vesanosque ».

(2) L. 2, *Cod. Theod.* XVI, 1.

(3) « Auream sanctionem, piumque et salutare edictum ». *Baron.* Annal. ad ann. 380. T. IV, p. 415.

(4) « On suivait, dit *Leclerc* (Bibliothèque choisie, T. VIII, p. 268), la passion de quelques ecclésiastiques orthodoxes qui, n'ayant point de peur que les Juifs leur enlevassent leurs auditeurs, ne se mettaient guère en peine de ce qu'ils croyaient; mais qui craignaient que les Docteurs hérétiques ne gagnassent leurs brebis, et se lassant de disputer contre eux, poussaient les Empereurs à les persécuter... Peut-être les Juifs achetaient-ils par des présents les faveurs qu'on leur faisait, au lieu que les hérétiques chrétiens prétendaient que la tolérance leur était due, et faisaient scrupule de l'acheter ».

(5) *Gans*, Die Gesetzgebung ueber die Juden in Rom (Vermischte Schriften, T. I, p. 229 et suiv.).

intipathies populaires ne respectèrent pas la bienveillance des ois. Les Empereurs intervinrent vainement pour protéger les uifs contre les mauvaises passions des Chrétiens. Cette haine ui alla croissant pendant le Moyen Age prouve combien l'unité hrétienne est défectueuse. Deux branches de la même Tradiion, deux révélations divines s'éloignent tellement l'une de l'autre que toute réconciliation devient impossible.

L'idolâtrie païenne était bien plus incompatible avec le Christianisme que le monothéisme juif ou les erreurs des hérétiques. Mais les adorateurs des dieux étaient protégés par le souvenir de la grandeur romaine. Les légions qui avaient conquis le monde étaient païennes; les Trajan, les Marc Aurèle étaient païens; leurs successeurs orthodoxes, mais impuissants, devaient sentir quelque répugnance à attaquer une institution qui avait pour elle une si glorieuse antiquité. La prudence conseillait la modération : le paganisme était toujours la religion de la grande majorité du peuple. Les lois furent souvent sévères, mais le législateur reculait devant l'exécution de ses menaces.

Les hérétiques furent poursuivis sans relâche par le zèle des Empereurs chrétiens; ils n'avaient en leur faveur ni l'antiquité, ni le nombre. Sans doute bien des hérésies ne se distinguaient du Christianisme orthodoxe que par des nuances théologiques; mais cette analogie, au lieu de diminuer l'animosité, l'augmenta. Tel est le triste effet des passions religieuses : les sectes d'une même religion se haïssent à mort. L'Église dominante ne saurait leur pardonner la séparation, et ceux qui se séparent, prétendant constituer la vraie Église, aspirent également à dominer. Les hérésies devaient être repoussées par une Église qui croyait posséder la vérité révélée. Cependant tout n'était pas erreur dans les hérésies : elles étaient une protestation contre l'Unité absolue de l'Église; elles sauvegardaient les droits de la raison, la liberté de l'intelligence contre les superstitions qui se mêlaient à la foi dominante. Des hérésies que l'Église avait crues étouffées renaîtront, et elles maintiendront leur place à côté de l'Église. La religion doit renoncer à la prétention de la catholicité. L'unité sera toujours *le but* des efforts de l'esprit humain; mais cette unité doit être

assez large pour ne pas exclure comme hérétiques des dissidences sur quelques points du dogme.

N° 3. CHRÉTIENS ET JUIFS (1).

A l'avènement du Christianisme, les Juifs jouissaient de la liberté religieuse, bien qu'ils eussent perdu leur indépendance politique. Les Romains respectaient toutes les religions nationales, ils recevaient même dans leur immense Panthéon celles qui pouvaient s'assimiler avec leur polythéisme. Le Mosaïsme était inconciliable avec l'idolâtrie païenne; cependant les Empereurs n'inquiétèrent pas les Juifs dans l'exercice de leur culte, ils allèrent même jusqu'à les exempter d'obligations civiles qui paraissaient incompatibles avec leurs superstitions. Mais déjà sous l'Empire, les mœurs furent plus hostiles aux Juifs que les lois (2).

Les Empereurs chrétiens maintinrent les priviléges que les Juifs avaient obtenus d'Auguste. Le jour du sabbat était aussi sacré que le dimanche (3). Tout ce qui concerne la religion des Juifs dépendait de leurs patriarches et de leurs primats; Théodose déclara nuls d'avance les rescrits contraires qu'on pourrait surprendre aux Empereurs (4). Les patriarches, les chefs des synagogues, jouissaient des mêmes priviléges que les évêques chrétiens (5). Les Juifs étaient admissibles aux dignités; le barreau leur était ouvert (6), ils pouvaient exercer la médecine (7). Ils ne furent exclus des offices militaires qu'au Ve siècle; mais l'Empereur prit soin de leur déclarer qu'ils ne devaient point considérer cette exclusion comme une marque d'infamie, puisque les fonctions curiales leur restaient ouvertes (8).

(1) *Gans*, Die Gesetzgebung ueber die Juden in Rom. (Vermischte Schriften, T. I, p. 207-310).

(2) Voyez le T. III de cet ouvrage, p. 354 et suiv.

(3) L. 3, *Cod. Theod.* II, 8.

(4) L. 8, *Cod. Theod.* XVI, 8.

(5) L. 2, 4, 13, *Cod. Theod.* XVI, 8. Ces lois ne furent pas formellement abrogées; elles tombèrent en désuétude pendant le Ve siècle (*Gans*, p. 260).

(6) L. 24, *Cod. Theod.* XVI, 8.

(7) *Socrat.* Hist. Eccl. VII, 13.

(8) L. 24, *Cod. Theod.* XVI, 8.

Cependant tout en accordant des priviléges aux Juifs, les Emreurs les accablaient d'outrages. Constantin les flétrit publiqueent dans sa lettre aux Églises : « Souillés par le plus criminel s parricides, ils doivent être considérés comme des impurs et s aveugles... Depuis qu'ils ont fait mourir le Sauveur, ils ont rdu le sens et la raison » (1). Les lois mêmes qui sont portées leur faveur, les insultent (2). Le législateur impute aux Juifs des actions perverses, infâmes, criminelles; leur nom est abominble (3); leur religion est une secte funeste, affreuse » (4).

Le langage que se permet le législateur révèle l'animosité qui gnait dans les mœurs. Les Pères de l'Église sont presque unames dans leur haine contre la race malheureuse d'Israël. C'est peine si quelques-uns se rappellent que les Juifs sont les repréntants d'une Tradition sacrée et que la charité chrétienne doit ir en eux des frères séparés qui seront un jour réunis à l'Église. *Justin* reproche aux Juifs de prononcer des malédictions ibliques contre les Chrétiens : « Quant à nous, dit-il, non seument nous ne vous haïssons pas, mais nous prions pour que us fassiez pénitence et que Dieu vous fasse miséricorde » (5). âme aimante de *S. Augustin* ne pouvait nourrir des sentiments haine; il prêche la charité et l'humilité : « Ne nous abandonus pas à un vain orgueil envers des branches détachées, réfléissons plutôt quelle grâce, quelle miséricorde nous a sauvés; insultons pas à leur chute, mais montrons-nous humbles et mants » (6).

S. Justin et S. Augustin expriment des sentiments dignes de isciples de Jésus Christ. Mais la mort du Sauveur aveugle la lupart des Pères; ils lancent contre les Juifs la terrible accusaon de déicide qui les a livrés pendant des siècles aux malédic-

(1) *Socrat.* Hist. Eccl. I, 9. Ailleurs, Constantin traite les Juifs de « *tourbe ennemie* » χθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου. *Euseb.* de Vita Const, III, 18).
(2) « Perversitas, turpitudo, flagitia. *Cod. Theod.* XVI, 8, et le *Paratit.* de *Godefroy*.
(3) « Foedum taetrumque Judaeorum nomen ».
(4) « Feralis, nefaria superstitio ».
(5) *Justin.* Dialog. c. Tryph., c. 108.
(6) *Augustin.* Tractat. adv. Judaeos, § 15.

tions et aux outrages. C'est ce crime sans nom, dit *S. Chrysostome,* qui a entraîné la ruine de Jérusalem et du Temple; ils sont condamnés à une captivité qui n'aura pas de fin (1), leur malheur est irrémédiable, car leur crime est irrémissible » (2). *S. Chrysostome* ne trouve pas d'expressions assez outrageantes pour flétrir les Synagogues; cependant Jésus Christ y avait prié : « Ce sont des réceptacles de démons, des cavernes de brigands, des antres de bêtes féroces (3), ce sont des théâtres » (4), et un théâtre est pour le saint évêque ce qu'il y a de plus immonde; « ce sont des lieus de prostitution » (5). Les Pères latins mettent plus de brutalité encore dans leur passion. *S. Ambroise* dit que « les Juifs sont fils de Satan et pires que leur père » (6); cette grossière injure se trouve dans un commentaire sur l'Évangile! *S. Jérôme,* oubliant que la loi de Jésus Christ est une loi d'amour, ne craint pas d'avouer » qu'il a toujours eu une haine singulière pour les Juifs » (7).

Si les Pères de l'Église s'emportaient à ces injures, quels devaient être les sentiments du commun des fidèles? Leur haine éclatait en voies de fait, en violences contre les personnes et contre les biens. Les Empereurs chrétiens les plus célèbres par leur zèle pour le Christianisme furent obligés de réprimer des

(1) *Chrysost.* Exposit. in Psalm. 8 (T. V, p. 82, A-C, p. 86, A). « Avant d'être déicides, dit *S. Nil* (Epist. I, 57), les Juifs avaient mis à mort leurs prophètes, adoré des idoles, et cependant Dieu les ramena de l'exil. Mais depuis le crime irrémissible commis sur le Fils de Dieu, ils sont livrés à une misère sans fin, dépourvus de toute protection divine, de toute consolation ».

(2) *Chrysostom.* Exposit. in Psalm. 5 (T. V, p. 34, D).

(3) *Chrysostom.* c. Judaeos I, 3 (T. I, p. 590, D). — Comparez *ibid.*, p. 590, E : « Les Juifs n'ont pas connu le Père, ils ont crucifié le Fils, ils ont repoussé le Saint Esprit; que peut être leur Synagogue sinon l'habitation du démon? » — *Id.* c. Jud. II, 3 (T. I, p. 605, B) : « Les Synagogues des Juifs et leurs âmes sont habitées par les démons ».

(4) *Chrysost.* c. Jud. I, 2 (T. I, p. 590, B).

(5) *Chrysost.* c. Jud. VI, 7 (T. I, p. 661, A).

(6) *Ambros.* Exposit. Evang. sec. Luc. IV, 54, 61 (T. I, p. 1349, sq.).

(7) *Hieronym.* Epist. ad. Pammach. (T. IV, P. 2, p. 342) : « Miro odio adversor circumcisos. Usque hodie enim persequuntur Dominum nostrum Jesum Christum in Synagogis Satanae ».

troubles qui compromettaient l'ordre public. Théodose le Grand se plaint de ce que les Chrétiens, pour empêcher les Juifs de tenir leurs assemblées, détruisaient leurs synagogues ; il ordonne d'arrêter par une juste sévérité ces excès provoqués par un zèle excessif et indiscret (1). L'Empereur rappelle aux Chrétiens qu'ils vivent dans l'état de société, qu'il n'est pas permis de se rendre justice à soi-même; si les Juifs sont coupables, qu'on les traduise devant les tribunaux (2). On voit par les lois nombreuses portées en leur faveur que le peuple se livrait à toutes espèces de violences contre eux (3). Théodose le Jeune publia lois sur lois pour punir ceux qui, sous prétexte de religion, dépouillaient les Juifs et brûlaient leurs temples (4).

Les Empereurs, en réprimant les violences dont les Juifs étaient victimes, obéissaient au besoin qu'éprouve tout Gouvernement de maintenir l'ordre public; mais ils rencontraient une vive résistance dans les passions dominantes, et plus d'une fois l'opposition d'un saint personnage les força à révoquer des mesures de répression qui n'étaient que l'accomplissement d'un devoir. Une synagogue de la Palestine fut incendiée par des Chrétiens; Théodose ordonna de punir les incendiaires et de faire rétablir la synagogue aux frais de l'évêque. A la nouvelle de cette résolution, *S. Ambroise* adressa à l'Empereur une réclamation, humble et respectueuse dans la forme, mais vive et presque impérieuse au fond. Il prie Théodose d'écouter patiemment ses paroles : « Si je suis indigne que vous m'écoutiez, je suis indigne d'offrir le saint sacrifice pour vous et de recevoir la confidence de vos vœux et de vos prières ». Il avoue que l'évêque avait agi avec un peu trop de chaleur, mais il soutient qu'il ne pouvait consentir sans crime à la sentence rendue contre lui : « L'Empereur en l'y contraignant,

(1) L. 9, *Cod. Theod.* XVI, 8.
(2) L. 21, *Cod. Theod.* XVI, 8.
(3) L. 12, 25, 26, *Cod. Theod.* XVI, 8.
(4) L. 24, 25, 26, 27, 29, *Cod. Theod.* XVI, 8. Théodose punit ces pillages de la peine ordinaire du vol commis avec violence. Justinien réduisit la peine (l. 6, *Cod. Just.* I, 11), comme si les vols commis sur des Juifs avaient moins de gravité que les vols commis sur des Chrétiens.

l'obligerait ou à souffrir le martyre, s'il résistait, ou à se rendre prévaricateur de sa foi s'il était assez lâche pour contribuer de son argent à bâtir une synagogue ». Ici éclate le mépris et la haine dont la malheureuse race d'Israël fut l'objet depuis la mort de Jésus Christ jusqu'à nos jours. La pensée qu'une synagogue soit construite par des Chrétiens transporte S. Ambroise d'indignation : « Une synagogue, lieu de perfidie, maison d'impiété, réceptacle de démence! Dieu défend de prier pour les Juifs, et l'Empereur veut venger leurs injures! Ce serait un triomphe sur la foi, un monument bâti avec les dépouilles opimes des Chrétiens. Après tout, les représailles contre les Juifs sont légitimes; n'ont-ils pas brûlé nos églises sous Julien? » La fin de la lettre est presque une menace : « En t'écrivant j'ai fait ce qui était le plus respectueux; j'ai voulu de préférence me faire entendre de toi dans ton palais, de peur que, si cela était nécessaire, tu n'eusses à m'entendre dans l'église » (1). Théodose ne céda pas d'abord à la lettre de S. Ambroise (2). Lorsqu'il vint à l'église, l'évêque fit un discours rempli d'allusions à la grâce qu'il avait demandée ; il finit par faire un appel direct à l'Empereur, le conjurant de défendre le corps de Jésus Christ, afin que Jésus Christ fût aussi le défenseur de son empire; il refusa de célébrer le sacrifice tant que Théodose ne lui aurait pas accordé sa demande. L'Empereur, tout en se plaignant que S. Ambroise avait prêché contre lui, promit de révoquer ses ordres (3).

La violence des passions religieuses, la conviction profonde de la divinité du Christ et du crime de ceux qui l'avaient mis à mort, expliquent ces écarts du zèle chrétien. Pour être juste, il faut

(1) *Ambros.* Epist. 40 (T. II, p. 946-953).

(2) *Tillemont* s'en étonne : il semble, dit-il, qu'un prince religieux comme Théodose, devait céder à une lettre si excellente et si forte (Mémoires, T. X, p. 204).

(3) *Ambros.* Epist. 42 (T. II, p. 956-963). — On rapporte un trait semblable de Théodose le Jeune. Les Chrétiens d'Antioche s'étaient emparés des synagogues des Juifs. L'Empereur ordonna qu'elles leur fussent restituées. Le décret fut révoqué sur les remontrances de Syméon le Stylite. Le Saint, dit *Evagre* (Hist. Eccl. I, 13), écrivit avec une si généreuse liberté à Théodose que ce prince révoqua son ordonnance, cassa le Préfet du Prétoire qui la lui avait conseillée, et pria cet habitant du ciel, ce martyr de la vie pénitente, de l'assister de ses prières et de lui donner sa bénédiction.

ajouter que la haine des Juifs devança la haine de leurs ennemis. Ils ne se contentèrent pas de méconnaître le Messie, ils le poursuivirent de calomnies après sa mort. Qu'on ouvre le Talmud, qu'on y lise les récits des docteurs sur la sainte existence du Christ, et on sera confondu de la puissance des haines de religion : « Jésus est représenté comme né d'une femme impure. Les Sénateurs, qu'il ne voulut pas saluer à la porte de la ville, firent publier au son de trois cents trompettes, que sa naissance était illégitime. Il s'enfuit en Galilée, revient à Jérusalem, se glisse dans le Temple, apprend et dérobe le nom de Dieu, l'écrit sur une peau, s'ouvre la cuisse et cache son larcin dans cette incision. Avec cet ineffable nom, il accomplit une foule de prodiges. Condamné à mort par le Sanhédrin, il est couronné d'épines, fouetté et lapidé. On le voulut pendre à du bois, mais tous les bois se rompirent, parce qu'il les avait enchantés. Les sages allèrent chercher un grand chou et on l'y attacha ». Telle est, dit *Chateaubriand*, une des misérables histoires que les Juifs opposent à la majesté du récit évangélique (1).

Ces mensonges ne servaient pas seulement de consolation aux docteurs de la Loi, on les jetait publiquement à la face des Chrétiens. Tertullien rapporte qu'à Carthage un Juif exposa un tableau où était peint un monstre ayant une tête d'homme, des oreilles et un pied d'âne, tenant un livre et vêtu d'une longue robe, avec cette inscription : *le Dieu des Chrétiens qui est de race d'âne* (2). La haine que les Juifs avaient vouée à Jésus Christ poursuivit aussi ses disciples. A peine la prédication apostolique a-t-elle commencé, qu'on voit les enfants d'Israël s'agiter. Partout où il y a une synagogue, les Apôtres trouvent des ennemis acharnés; ils soulèvent la populace par des calomnies, ils provoquent les magistrats par cette accusation dangereuse : « Les nouveaux sectaires sont rebelles aux ordonnances de César, en disant qu'il y a un autre roi, qu'ils nomment Jésus » (3). Les Juifs jouent un rôle

(1) *Chateaubriand*, Études historiques. — *De Potter*, Hist. du Christianisme, T. I, p. 20-28.

(2) *Tertull.* Apolog. 16; — ad Nation. I, 14.

(3) *Actes des Apôtres*, XVII, 5-8. — *Justin*. Dial. c. Tryph. 16, sq.

actif dans les persécutions des Chrétiens, ils se joignent aux païens pour forcer les magistrats à livrer les martyrs aux lions (1).

La haine du nom chrétien devint pour ainsi dire un article de foi chez les Juifs : ils prononçaient des malédictions publiques dans leurs synagogues contre les disciples du Christ (2). Les Pères de l'Église leur reprochent de préférer les païens, adorateurs des idoles, aux Chrétiens adorateurs d'un Dieu unique (3). Ils les accusent d'une haine insatiable : « Ils se laisseraient volontiers mourir par le feu, pourvu que les Chrétiens y périssent » (4). Ces passions se firent souvent jour dans des séditions où le sang chrétien coulait (5). Leur fureur n'avait plus de bornes, lorsque des enfants d'Israël désertaient la loi de Moïse pour celle du Christ; les tortures seules pouvaient expier cette apostasie (6).

C'était un devoir pour le législateur de réprimer ces violences. Constantin condamna au feu les Juifs qui se livraient à des excès contre ceux de leur nation qui se convertissaient au Christianisme (7). Les Empereurs avaient placé les personnes et les biens des Juifs sous la protection des lois; ils étaient en droit de leur commander le respect de la religion chrétienne (8). On voit par les édits de Théodose le Jeune que les Juifs étaient ingénieux à saisir les occasions d'insulter au nom de celui que les Chrétiens adoraient comme Fils de Dieu. Ils célébraient par des fêtes la délivrance de leur nation de la servitude assyrienne. On lisait l'histoire d'Esther; le personnage odieux d'Aman était bafoué par les femmes et les enfants et pendu en effigie. La mort du traître prêtait à une comparaison insultante avec celle de Jésus Christ; les Juifs ne manquaient pas de brûler la croix pour assouvir une haine qui semblait croître avec le temps. Théodose ordonne aux Gouverneurs d'empêcher ce sacrilége, de ne pas souffrir que le

(1) *Euseb.* Hist. Eccles. IV, 15.
(2) *Justin.* Dialog. c. Tryph. 16, 17, 96, 108. — *Basnage*, Hist. des Juifs, III, 1, 13.
(3) *Origen.* Select. in Psalm. (T. II, p. 655, E).
(4) *Hieronym.* In Amos, I, 1 (T. III, p. 1378).
(5) *Socrat.* Hist. Eccl. VII, 13.
(6) *Epiphan.* Haeres. 30.
(7) L. 1, *Cod. Theod.* XVI, 8.
(8) L. 21, *Cod. Theod.* XVI, 5.

Juifs mettent le signe du salut dans leurs divertissements et de veiller à ce qu'ils ne fassent rien dans leurs cérémonies au mépris du Christianisme (1).

Les Empereurs ne s'associèrent pas aux passions populaires contre les Juifs, comme ils le firent contre les païens et les hérétiques. Cependant il y avait un danger à cette tolérance, les Juifs en abusaient pour entraîner les Chrétiens à abjurer leur foi ; le mariage, l'esclavage devenaient des occasions d'apostasie. Constantin défendit, sous peine de mort, l'union d'une Chrétienne avec un Juif; Théodose étendit la prohibition au mariage d'un Chrétien avec une Juive (2). Les historiens ecclésiastiques, désireux de rapporter à Constantin toutes les lois favorables au Christianisme, lui attribuent une constitution qui défend aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens : il n'est pas juste, dit *Eusèbe*, que les fidèles rachetés par le Sauveur soient sous le joug de ceux qui ont tué Jésus Christ (4). Constantin s'était borné à punir la circoncision d'un esclave chrétien (5). Constance sentit que la loi serait inefficace, tant que les Juifs posséderaient des esclaves ne professant pas le Judaïsme. Il leur défendit, sous peine de confiscation, d'acheter un esclave d'une autre nation et d'une autre religion; si l'esclave était chrétien, l'acheteur était condamné de plus à perdre tous ses biens (6). Les historiens de l'Église avouent que les conversions des Juifs étaient difficiles et rares (7); les Empereurs, désespérant de les convertir, voulurent au moins les empêcher d'attirer dans leur sein ceux qui par leur naissance étaient étrangers au Judaïsme; ils frappèrent ce prosélytisme de la peine de mort (8).

Les lois tendaient à séparer complètement les Juifs des Chré-

(1) L. 18, *Cod. Theod.* XVI, 8.
(2) L. 6, *Cod. Theod.* XVI, 8.
(3) L. 2, *Cod. Theod.* III, 7.
(4) *Euseb.* Vit. Constant. IV, 27.
(5) L. 1, *Cod. Theod.* XVI, 9.
(6) L. 2, *Cod. Theod.* XVI, 9.
(7) *Sozomen.* Hist. Eccl. III, 17.
(8) *Novelle* 3 de Théodose le Jeune.

tiens : l'Église favorisait cette tendance. Les Saints Pères marquent avec une singulière énergie l'abîme que la foi chrétienne crée entre les sectateurs de Jéhova et les disciples du Christ : « Si quelqu'un avait tué ton fils, s'écrie *S. Chrysostome*, supporterais-tu sa vue? écouterais-tu ses paroles? ne le fuirais-tu pas comme un mauvais génie, comme Satan lui-même? Les Juifs ont tué le fils de ton Dieu! » (1) « Ceux qui ont versé le sang du Fils de Dieu, dit *S. Ephrem*, respecteront-ils ta vie? Fuyez une nation furieuse qui a soif du carnage » (2). Terrible conséquence d'un dogme faux! La raison se révolte contre l'absurde accusation de déicide. C'est cependant ce crime imaginaire qui a pesé sur toute une race jusque dans les temps modernes; c'est pour avoir tué Dieu que les Juifs ont été pourchassés comme des bêtes fauves. La haine ira croissant, et prendra un caractère sauvage. La division deviendra si profonde, qu'il sera difficile, même à la philanthropie du XIX[e] siècle, de la faire disparaître. Voilà à quoi a abouti l'Unité Chrétienne dans ses rapports avec le Mosaïsme!

N° 4. CHRÉTIENS ET PAÏENS.

L'opposition entre l'Antiquité et le Christianisme est profonde. Il est vrai que la doctrine chrétienne dérive en partie de la philosophie ancienne, mais les philosophes eux-mêmes s'étaient séparés de la religion populaire. Cette religion était le culte de la nature, de la matière, des sens. Les Chrétiens, pleins d'horreur pour ces impures superstitions, les flétrissaient comme l'œuvre de Satan; à leurs yeux, les anges déchus étaient les auteurs, les patrons et l'objet de l'idolâtrie (3). L'Église a toujours vu dans le Paganisme

(1) *Chrysostom.* c. Judaeos, I, 7 (T. I, p. 598, A).

(2) *Ephraem.* Serm. adv. Scrutator. (T. VI, p. 189, E; p. 190, C).

(3) Les apologistes du Christianisme sont unanimes dans leurs sentiments sur l'origine du polythéisme : « Les esprits rebelles, dégradés de l'état d'ange et précipités dans le gouffre infernal, avaient toujours la permission d'errer sur la terre, de tourmenter les corps des pécheurs, et de séduire leurs âmes. Les démons s'aperçurent bientôt du penchant naturel des hommes à la dévotion; les détournant adroitement de l'adoration qu'ils devaient à leur Créateur, ils usurpèrent la place et les honneurs de l'Être suprême. Le succès de leurs artifices coupables satisfit à la fois leur vanité et leur vengeance; et ils goûtèrent la seule consolation dont ils pouvaient être suscep-

la substance du péché, l'empire du démon et de la mort; de là l'exorcisme dans le baptême comme condition de la renaissance par le Saint Esprit.

Le Paganisme étant réprouvé dans son essence, la même réprobation devait frapper la civilisation; car la littérature, les mœurs, la religion étaient étroitement liées. Le Christianisme se sépara violemment de ce qui faisait la gloire de l'antiquité, la philosophie, la poésie, l'éloquence : la lecture des écrivains anciens fut proscrite comme une espèce d'idolâtrie (1). Cependant le charme de cette littérature, le souvenir des études de leur jeunesse, entraînèrent quelques Pères. *S. Jérôme* conserva dans sa cellule de Bethléem les chefs-d'œuvre de la Grèce et de Rome; Platon et Cicéron le ravissaient. Mais il se reprochait ces goûts littéraires comme le plus grand des péchés. Rien de plus intéressant que la confidence de ses terreurs religieuses : « Homme faible et misérable, je jeûnais avant de lire Cicéron. Après plusieurs nuits passées dans les veilles, après des larmes abondantes que m'arrachait le souvenir de mes fautes, je prenais Platon. Lorsque ensuite, revenant à moi, je m'attachais à lire les prophètes, leur discours me semblait rude et négligé. Aveugle que j'étais, j'accusais la lumière! » S. Jérôme raconte que cette anxiété fut suivie d'une fièvre violente qui le jeta dans une effrayante léthargie : « Alors, dit-il, je me crus transporté en esprit devant le tribunal du juge suprême... Une voix me demanda qui j'étais. Je suis un Chrétien, répondis-je : « Tu mens, dit le souverain juge; tu es

tibles, l'espoir d'envelopper l'espèce humaine dans leur crime et dans leur misère » (Voyez les Apologies de *S. Justin* et d'*Athénagoras*; compar. *Lactance* (Divin. Instit. II, 14-19); *Tertullien* (Apolog. 22, 23) et *Gibbon* (ch. XV).

(1) Le Concile de Carthage de 398 (can. 16) défend aux évêques de lire les livres des païens. — Le pape *S. Grégoire le Grand* (Epist. XI, 54. T. II, p. 1140) reprend sévèrement un évêque de ce qu'il enseignait la grammaire : une même bouche, dit-il, ne peut prononcer les louanges de Jupiter et de Jésus Christ. — *S. Isidore de Peluse* (Epist. II, 63) et *S. Nil* (Epist. II, 73) traitent durement des moines qui s'occupaient à lire les historiens et les poëtes de l'antiquité. Dans une lettre qu'on attribue à *S. Nil*, un maître parlant à son disciple, lui recommande de ne jamais lire les ouvrages des Païens, de quelque genre qu'ils soient; il lui déconseille même la lecture de l'Ancien Testament. L'Évangile, la Vie des Saints, tels sont les seuls livres qu'il doit lire (*Epist.* IV, 1).

un Cicéronien et non un Chrétien. Où est ton trésor, là est ton cœur ». Je m'écriai en pleurant : « Ayez pitié de moi, Seigneur, ayez pitié de moi... Si je garde dorénavant et si je lis des auteurs profanes, je veux qu'on me traite comme si je vous avais renoncé » (1). *S. Jérôme* s'était fait des ennemis par sa polémique passionnée. Rufin lui reprocha d'avoir violé ce serment si solennel (2). S. Jérôme se défendit mal, au jugement de *Tillemont* qui déplore à cette occasion la faiblesse humaine, dont les plus grands saints ne sont pas toujours exempts (3).

Cette lutte de Jérôme, ces terreurs du saint, cette accusation qui pèse sur sa mémoire, sont une vive peinture de l'abîme que le dogme chrétien ouvrait entre la société ancienne et la société nouvelle. Le génie des Platon, des Cicéron est repoussé, presque maudit comme l'organe de Satan. On réprouve jusqu'aux vertus des Païens, parce qu'elles sont viciées dans leur source : « Sans la foi, dit *S. Ambroise*, les vertus ne sont que des feuilles que le vent agite, parce qu'elles n'ont pas de fondement. Que de païens sont sobres et miséricordieux ! mais n'ayant pas la foi, ils ne portent pas de fruits » (4). « Combien de Gentils, s'écrie *S. Augustin*, nourrissent ceux qui ont faim, vêtissent ceux qui sont nus, reçoivent les voyageurs, visitent les malades, consolent les prisonniers ! Beaucoup font toutes ces œuvres de miséricorde... Et cependant ils ne seront pas sauvés, ils ne seront pas élus, ils seront perdus, anéantis » (5).

Ce terrible contraste de la vertu des Païens et de la mort éternelle qui les attend est la condamnation des sentiments de l'Église. La conscience humaine se révolte contre cette appréciation de l'antiquité. Que dire de la joie de Tertullien, quand il songe aux supplices éternels destinés aux Gentils ! « Vous aimez les spectacles, s'écrie le fougueux orateur; voici le plus grand de tous, le jugement dernier, jugement universel du monde ! Oh, combien

(1) *Hieronym.* Epist. 18 ad Eustoch. (T. IV, P. 2, p. 42).
(2) *Rufin.* ap. *Hieronym.* Apolog. adv. Rufin. I (T. IV, P. 2, p. 383).
(3) *Tillemont*, Mémoires, T. XII, p. 24-27.
(4) *Ambros.* in Psalm. I, 41 (T. I, p. 737).
(5) *Augustin.* Enarrat. in Psalm. 33, § 7.

j'admirerai, combien je rirai, combien je me réjouirai, combien je triompherai, lorsque je contemplerai tant de superbes monarques et de dieux imaginaires, poussant d'affreux gémissements dans le plus profond de l'abîme; tant de magistrats qui persécutaient le nom du Seigneur, liquéfiés dans des fournaises mille fois plus ardentes que celles où ils ont précipité les Chrétiens; tant de sages philosophes rugissant au milieu des flammes, avec les disciples qu'ils ont séduits; tant de poëtes célèbres tremblant devant le tribunal, non de Minos, mais de Jésus Christ; tant d'acteurs tragiques élevant la voix avec bien plus de force pour exprimer leurs propres douleurs » (1). C'est là le spectacle que Tertullien promet aux Chrétiens pour les dédommager des jeux du cirque. Triste aveuglement de l'esprit humain! Cette même cruauté qui animait les spectateurs du cirque et que le Christianisme reproche aux païens, respire dans la joie sauvage de l'ardent apologiste. Que dis-je? le manque de charité du Père de l'Église est mille fois plus atroce que les mauvaises passions des païens (2).

Quels rapports pouvait-il y avoir entre les disciples du Christ, enfants de la Lumière, et des damnés? » (3) Les Pères de l'Église proscrivent jusqu'aux relations les plus innocentes. *S. Grégoire de Naziance* loue sa mère de n'avoir jamais donné la main à une femme païenne (4). *S. Basile* défend aux Chrétiens de manger avec les païens; s'il leur permet de les saluer, c'est qu'il y a un texte de l'Évangile qui semble le commander (5). Cependant le

(1) *Tertull.* De spectac. c. 30.

(2) Ces sentiments haineux ne peuvent pas être attribués à l'exagération de *Tertullien*. Ils se reproduisent chez *Lactance;* son traité *de la mort des persécuteurs* est une suite d'invectives contre les empereurs romains et un cri de triomphe sur les châtiments qui les ont frappés dans cette vie et sur les peines qui les attendent dans l'éternité.

(3) *Hieronym.* Ep. Caetantiae matronae : « Inter Christianum et Gentilem, non fides tantum debet, sed etiam vita distinguere : *Sit ergo inter nos et illos maxima separatio* ».

(4) *Gregor. Nazianz.* Orat. 19 (T. I, p. 292, B).

(5) *S. Matthieu*, V, 47. — *Basil.* Regul. brev. 124 (T. II, p. 458). Le Pape *Nicolas* écrit aux Bulgares qu'ils ne doivent pas prier pour leurs parents morts dans le Paganisme; il se fonde sur la 1re Epître de *S. Jean* (V, 16 : « Il y a un péché qui va à la mort; je ne dis pas de prier pour ce péché-là »).

commerce entre Païens et Chrétiens était inévitable, et les passions des hommes aidant, il n'était pas rare de voir des femmes chrétiennes épouser des idolâtres. Il faut entendre avec quelle violence les Pères réprouvent ces unions, qu'ils assimilent à un concubinage, à une prostitution (1) : « Comment, s'écrie *Tertullien*, l'épouse chrétienne pourra-t-elle servir le ciel, ayant à ses côtés un esclave du démon chargé de la retenir? S'il faut aller à l'église, il lui donnera rendez-vous aux Bains; s'il faut jeûner, il commandera un festin »... Après avoir énuméré tous les obstacles que la femme chrétienne rencontre dans une pareille union pour remplir ses devoirs, Tertullien ajoute : « Les Païens et les Chrétiens sont étrangers en tout, ennemis en tout » (2).

Les Conciles, organes de ces vives sollicitudes, défendirent « de donner des filles chrétiennes à des Gentils, de peur de les exposer à la fleur de l'âge, à l'adultère spirituel; les parents qui violent cette défense sont retranchés de la communion pour cinq ans » (3). Malgré ces défenses, on voyait jusque dans le IVe siècle beaucoup de femmes chrétiennes épouser des païens, « prostituant les temples du Christ aux idoles », dit *S. Jérôme*. Le solitaire de Béthléem s'élève avec violence contre ces mariages : « Dût-il s'attirer la haine des femmes, il dira ce que l'Apôtre lui a enseigné; elles n'appartiennent plus à la justice, mais à l'iniquité; à la lumière, mais aux ténèbres; au Christ, mais à Bélial; ce ne sont plus des temples du Dieu vivant, mais des temples et des idoles des morts » (4).

Les Pères de l'Église condamnaient les mariages entre Chrétiens et Païens, parce qu'ils redoutaient les séductions de l'idolâtrie (5); ils craignaient que la corruption n'altérât la foi et les

(1) *Tertullian.* ad Uxor. II, 3 : « Fideles gentilium matrimonia subeuntes, *stupri reos esse constat*, et arcendos ab omni communicatione fraternitatis ». — *Cyprian.* de lapsis, p. 374 : « Jungere cum infidelibus vinculum matrimonii, *prostituere gentilibus membra Christi* ».

(2) « Omnia extranea, omnia inimica ». *Tertullian.* ad Uxor. II, 4-6.

(3) *Concile d'Elvire* (IVe siècle), c. 15, 16.

(4) *Hieronym.* adv. Jovinian. I (T. IV, P. 2, p. 152). — Cf. *S. Ambros.* De Abraham I, 9, 84 (T. I, p. 309).

(5) Il est arrivé souvent, dit *S. Ambroise* (De Abraham I, 9, 84), que les attraits d'une femme ont trompé les maris et leur ont fait abandonner leur religion.

mœurs chrétiennes (1). La puissance de l'habitude maintint le Paganisme contre tous les efforts de l'Église. Pour le détruire, il fallut que les Chrétiens de persécutés se fissent persécuteurs. Ils trouvèrent dans les prescriptions sanglantes de l'Ancien Testament un exemple et une autorité. *Julius Firmicus Maternus,* dans l'ouvrage où il combat les erreurs du Paganisme, rapporte les dispositions du Pentateuque qui proscrivent le culte des idoles : « Dieu veut que nous n'épargnions ni enfants, ni frères; nous devons sans hésiter donner la mort à une épouse bien aimée... Tout le peuple est armé pour déchirer les corps des sacriléges... Des cités entières sont détruites pour le crime d'idolâtrie » (2). Voilà les exemples que le fougueux écrivain propose aux Empereurs, au nom de la volonté divine (3). Il leur rappelle que les médecins sont souvent obligés d'avoir recours à des remèdes violents, pour guérir les malades même malgré eux; il les exhorte à employer le fer et le feu pour extirper l'idolâtrie (4).

La prudence empêcha longtemps les Empereurs de céder à ces conseils violents, mais l'ardeur de la foi finit par l'emporter : « C'est notre plaisir et notre volonté, dit Théodose, de défendre à tous nos sujets, magistrats et citoyens, d'immoler désormais aucune victime en l'honneur d'une idole ». L'acte du sacrifice et la pratique de la divination par les entrailles des victimes, sont déclarés crimes de haute trahison, la peine est la mort (5). Ces lois cruelles étaient applaudies par toutes les sectes chrétiennes; celles-là mêmes qui étaient persécutées, qui réclamaient la tolérance, la liberté pour elles, n'hésitaient pas à trouver juste la mort des idolâtres (6).

(1) *Ambros.* Epist. 19 (T. II, p. 842, sqq.).

(2) De error. profan. relig. (fine).

(3) *Ib.* p. 20 : « Sed et vobis, sacratissimi Imperatores, ad vindicandum et puniendum hoc malum necessitas imperat, et hoc vobis Dei summi lege praecipitur, ut severitas vestra idolatriae facinus omnifariam persequatur. Audite et commendate sanctis sensibus vestris, quid de isto facinore Deus jubeat ».

(4) De errore prof. relig., p. 11.

(5) L. 12, *Cod. Theod.* XVI, 10.

(6) *S. Augustin* dit en s'adressant aux Donatistes : « Quis nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum? Et certe longe ibi poena severior constituta est; illius quippe impietatis capitale supplicium est » (Ep. 93, 10).

Si l'Empire ne fut pas déchiré par des guerres religieuses, c'est que le Paganisme n'avait pour lui que la puissance de l'habitude, il ne possédait plus les âmes. Les païens, voyant leurs temples ruinés, le culte proscrit, se conformèrent extérieurement aux lois des Empereurs. Le paganisme était détruit en apparence (1); mais il subsistait vivace dans les mœurs. Il ne fallut rien moins que les terribles Barbares pour renverser les idoles. Dans l'Empire d'Orient, le Paganisme ne disparut qu'après les sanglantes persécutions de Justinien (2).

N° 5. LES HÉRÉTIQUES.

I. *Les Chrétiens et les Hérétiques.*

Les hérésies naissent avec le Christianisme, et avec les hérésies la haine des hérétiques. On lit dans l'Épître de *S. Jean* (3) : « Si quelqu'un vient vers vous et ne fait pas profession de cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison, et ne le saluez pas. Car celui qui le salue, participe à ses mauvaises actions ». On rapporte que *S. Jean* étant allé au bain public à Ephèse, y vit *Cérinthe;* il sortit aussitôt, disant qu'il craignait que l'édifice ne tombât et ne l'écrasât avec l'hérésiarque (4). *S. Polycarpe,* disciple des Apôtres, rencontra un jour *Marcion* qui lui dit : « Me connais-tu » ? — « Je te connais, répondit *Polycarpe,* pour le fils aîné de Satan ». Tant les apôtres et leurs disciples, ajoute *S. Irénée,* avaient peur de communiquer et même de parler avec ceux qui

(1) Théodose le Jeune dit dans la loi 12, *Cod. Theod.* XVI, 10 : « Paganos qui supersunt, quanquam jam nullos esse credamus ».

(2) Justinien nomma un inquisiteur de la foi. Il découvrit à Constantinople des magistrats, des gens de loi, des médecins, des sophistes attachés au paganisme. La plupart préférèrent la colère de Jupiter au déplaisir de Justinien. Cependant le patricien Photius aima mieux se percer d'un coup de poignard; Justinien fit exposer ignominieusement son corps aux yeux du public. Dans les provinces de l'Asie, l'inquisiteur de la foi convertit 70,000 païens. Ces mêmes Chrétiens se convertirent ensuite plus facilement encore à la loi de Mahomet (*Gibbon*, ch. 47).

(3) II *S. Jean,* I, 10 et suiv.

(4) *Iren.* III, 3, 4. — *Epiphane* rapporte le même fait; mais il nomme *Ebion* au lieu de *Cérinthe* (Haer. XXX, 24).

altéraient la vérité (1). *S. Ignace* va jusqu'à appeler les hérétiques des bêtes à figure humaine (2).

Les hérésies, branches détachées du Christianisme, ont des rapports intimes avec la doctrine chrétienne; les différences qui les séparent de l'Église ne concernent souvent qu'un point de dogme à peine intelligible; parfois le dogme est le même, et la discipline seule diffère. Cependant les Pères de l'Église sont unanimes à dire que les hérétiques sont plus impies que les païens, adorateurs des idoles (3). C'est que les sectaires désertaient l'Église et devenaient ses plus dangereux ennemis, en brisant l'unité de la foi. On ne trouve quelques sentiments d'indulgence pour les hérésies que chez les Pères grecs. Le sentiment de l'unité était moins vif dans l'Église orientale que dans le monde romain; nés divisés, les Grecs étaient pour ainsi dire hérétiques de naissance, ils comprenaient du moins ces scissions; les Basile, les Grégoire, les Chrysostome ont des paroles de charité pour ceux qui sont dans l'erreur, des prières pour leur salut (4). Cette modération est rare chez les Pères latins; presque tous poursuivent les hérétiques de malédictions, leur haine s'égare jusqu'aux plus grossières injures. *Tertullien* fait un tableau lugubre de la désolation et de la barbarie qui règnent chez les Scythes : « Un ciel sans soleil, un jour sans lumière, le froid et le brouillard glaçant toute la nature, la férocité seule ayant de la vie; les habitants sans habitation certaine, toujours en guerre; les femmes sans pudeur, les hommes sans pitié; les cadavres des pères mangés par leurs enfants; mais, dit l'orateur chrétien, ce qu'il y a de plus barbare et de plus désolant dans cette triste contrée, c'est qu'un hérésiarque, Marcion y est né » (5). Puis viennent les

(1) *Iren.* Haer. ib.

(2) *Ignat.* Epist. ad Smyrn. 4.

(3) *Hieronym.* in Esai. VII, 19 (T. III, p. 180) : « Haeretici impietatem superant Ethnicorum ». — *Augustin.* De Civ. Dei, XXI, 25, 3 : « Pejor est desertio fidei et ex desertore oppugnator ejus effectus, quam ille qui non deseruit quam nunquam tenuit ». Cf. *Iren.* Haeres. II, 9, 2.

(4) Voyez plus bas, Livre VII, ch. 5, § 2, n° 3.

(5) *Tertullian.* adv. Marcion. I, 1 : « Marcio Scytha tetrior, Hamaxobio instabilior, Massageta inhumanior, Amazona audacior, nubilo obscurior, hieme frigidior, gelu fragilior, Istro fallacior, Caucaso abruptior ».

outrages, les insultes. L'accusation habituelle lancée contre les hérétiques, c'est qu'ils sont fils de Satan (1). *S. Hilaire* les compare à ces animaux immondes dont le nom exprime le dernier terme du mépris (2). On doit les éviter comme des scorpions, dit *S. Jérôme* (3); c'est une souillure que de prendre leur nom à la bouche (4). Il n'y a pas jusqu'à *S. Augustin* qui, malgré sa profonde charité, ne se laisse entraîner par la haine générale. Pour lui aussi les hérétiques sont les enfants du diable, la milice de l'enfer, des Antechrists; il les compare à des chiens, à des bêtes féroces; les hérésies, dit-il, et les schismes sont les excréments de l'Église (5).

Rien de plus triste que la polémique des Pères de l'Église contre leurs adversaires. L'antiquité vit des sectes philosophiques, mais leurs divisions n'éclatèrent pas en injures. Dans les discussions des théologiens, le fiel et la calomnie dominent (6). L'historien des hérésies, *S. Irénée,* semble témoigner quelque pitié pour ses frères égarés, mais sa compassion manque de charité, elle est rude et blessante (7). Les hérétiques sont toujours pour lui les

(1) *Hieronym.* in Ezechiel. X, 33 (T. III, p. 932 : « Princeps haereticorum, diabolus ». — Ailleurs *S. Jérôme* dit que les démons qui habitent les corps des hérétiques, les empêchent d'entrer dans les églises (In Isaï. XVIII, 65. T. III, p. 482).

(2) *S. Hilaire de Poitiers* compare les hérétiques aux porcs (Comment. in Matth. VI, 1, p. 637). — Ils se vautrent dans la boue comme des porcs, dit *Théophile* (Epist. paschal. c. Origenist (*Bibl. Max. Patr.* T. V, p. 848, C).

(3) *Hieronym.* Epist. 97 (T. IV, P, 2, p. 794).

(4) *Hieronym.* Epist. 38 (T. IV, p. 317).

(5) *Augustin.* Serm. 46, § 29 ; — Op. Imperf. c. Julian. VI, 20; — De Civ. Dei, XX, 19, 3; — Enarrat. in Psalm. 147, 16; 67, 38. — Serm. V, § 1 : « Ecclesiae stercora »

(6) *S. Ephrem* est célèbre par sa doctrine et sa charité. Voici comment il traite les hérétiques : « Le démon a donné la rage à Marcion, il l'a transporté de fureur » (Serm. I, T. V, p. 438, C). — « Les chiens Manichéens » (Serm. 2, ib. p. 439, sq). — « Les partisans de Marcion sont des loups, ceux de Bardesane des renards, ceux de Manès des porcs » (Serm. 14, ib. p. 468, F). — « L'impie Manès a réuni en lui toutes les pestes annoncées par le Seigneur » (*Serm.* 51, ib. p. 550, D). — *S. Ephrem* glorifie l'Église « de s'être purifiée de l'ordure et de la fange de Marcion, d'avoir repoussé les mensonges infects de l'immonde Bardesane » (Serm. 56, ib. p. 560, B).

(7) « Notre charité, dit-il lui-même, leur paraîtra rude et sévère, parce qu'elle presse leurs plaies, *pour faire sortir le venin de l'orgueil et de la vanité qui les enfle* »; il la compare à la pierre du chirurgien qui brûle le malade en consumant les *chairs mortes et corrompues* (*Iren.* Haeres. III, 25, 7).

organes du diable (1); on peut chercher à ramener les plus modérés, mais les *féroces*, il faut les fuir (2).

L'Arianisme a été le plus grand danger de l'Église; la lutte fut longue, ardente. Le dogme fondamental du Christianisme était en jeu; mais dans les débats des deux partis, c'est à peine s'il est question de doctrine. Les Ariens poursuivent Athanase d'accusations calomnieuses. Les orthodoxes s'attaquent à l'hérésiarque; ils n'osent pas nier sa vertu, mais cette vertu n'est que mensonge, sa douceur est trompeuse, sa modestie affectée, c'est l'envie qui le fait hérétique, son extérieur est composé pour tromper les cœurs simples et crédules, au fond Arius n'est qu'un serpent dangereux (3). « Tout le monde, s'écrie l'empereur Constantin, ne voit-il pas quels cris lui fait jeter la blessure qu'il a reçue du démon? Le venin de ce serpent qui remplit ses veines lui cause d'effroyables convulsions. Son corps sans vigueur et sans force, son visage pâle, hâve, sec, décharné jusqu'à faire horreur, abattu de chagrins et d'inquiétudes, annoncent assez la maladie qui le tourmente endedans; sa vue éteinte et à demi morte, ses cheveux épais mal peignés, ce mélange affreux que font en lui depuis longtemps la vanité, la rage et la fureur, le rendent tout farouche et tout sauvage, et le font moins ressembler à un homme qu'à une bête » (4).

Lorsque les successeurs de Constantin prirent parti pour Arius, les écrivains catholiques, sans respect pour la majesté des empereurs, les accablèrent d'outrages. *Athanase* compare Constance à Pharaon, à Saül, à Achab; il lui paraît réunir en sa personne toutes les marques de l'Antechrist (5). On dirait que les injures sont de rigueur dans les discussions religieuses. Ce qu'il y a de plus triste pour la raison humaine, c'est que le plus souvent ces injures sont des calomnies. Pélage était un homme de mœurs austères, un Chrétien accompli; S. Augustin lui-même, son

(1) *Iren.* Haeres. IV, 26, 2.
(2) *Iren.* Haeres. II, 31, 1.
(3) Voyez les témoignages dans *Tillemont*, Mémoires, T. VI, p. 240.
(4) *Gelas.* Vit. Constant. III, 1.
(5) *Athanas.* Hist. Arian. c. 30, 67, 68, 74.

redoutable adversaire lui rend ce témoignage (1). Cependant la vertueuse existence du moine breton est traînée dans la boue par *S. Prosper* : « Pélage est une couleuvre qui vomit un langage empesté » ; l'écrivain catholique le traite de brute, il appelle ses partisans « des bêtes farouches en délire, des vases de colère, des souffles de maladie, des semences de mort » (2).

Les Chrétiens orthodoxes, oubliant les absurdes calomnies dont les païens les avaient poursuivis, lancèrent les mêmes accusations contre les hérétiques. On disait des Montanistes qu'en une certaine fête, celle de Pâques suivant *S. Philastre*, ils prenaient un enfant d'un an, qu'ils tiraient son sang, en le piquant par tout le corps avec des aiguilles et que pétrissant ce sang avec de la farine, ils en faisaient leurs mystères, leur eucharistie et leurs sacrifices; si l'enfant survivait à ce supplice, ils le considéraient comme un grand pontife, et s'il mourait, ils l'honoraient comme martyr. *S. Cyrille de Jérusalem* ajoute qu'ils hachaient l'enfant pour le manger. Un autre écrivain sacré avance sans hésiter que cette secte engageait à la magie, à l'idolâtrie et à l'infanticide (3).

Jamais l'aveuglement de l'esprit humain n'a été aussi loin que dans les rapports des Chrétiens orthodoxes avec les hérétiques. On conçoit qu'un hérésiarque redouté soit poursuivi d'outrages, que la haine populaire invente et propage des bruits calomnieux sur des sectes qui recherchent l'ombre. Mais il y avait dans la vie privée des sectaires d'humbles vertus; ne pouvant les nier, on en fit des vices. « Tout ce qui ne se fait pas selon la foi est péché » (4). On appliqua ces paroles de l'Apôtre aux hérétiques : « Ils pratiquent le jeûne comme les fidèles, mais ce jeûne est pire que l'ivresse et la gloutonnerie » (5) : « Ils exaltent la virginité comme

(1) *Augustin.* De peccator. merit. : « Istum, sicut eum qui noverunt, loquuntur, bonum ac praedicandum virum. — Ille tam egregius Christianus ».

(2) *S. Prosper.* Carmen de Ingratis, I, 1, v. 2, 51, 69-71.

(3) Voyez les témoignages dans *Tillemont,* Mémoires, T. II, p. 476 et suiv.

(4) *S. Paul,* II Corinth. II, 2.

(5) *Hieronym.* in Joël, c. 1 (T. III, p. 1345) : « Hoc jejunium saturitate et ebrietate deterius est ».

es orthodoxes, mais leurs vierges sont des prostituées » (1). La nort même pour Jésus Christ n'est d'aucune utilité aux hérétiques. Et ce sont les *S. Jérôme,* les *S. Augustin,* que la passion iveugle à ce point d'extravagance! Mais n'accusons pas les grands caractères de l'Église, c'est au dogme qu'il faut s'en prendre : « L'hérésie est une lèpre intérieure qui souille tout ce qui est de l'homme et l'âme tout entière » (2). La vertu est une grâce de Jésus Christ, il ne peut donc y avoir de vertu que dans l'Église.

Que devient l'unité du genre humain dans une pareille doctrine? Quels peuvent être les rapports entre hérétiques et Chrétiens? L'Empereur Constance reprochait aux évêques catholiques d'être les ennemis de la paix, de l'union et de la charité fraternelles, parce qu'ils ne voulaient pas communiquer avec les Ariens. Le fougueux *Lucifer,* évêque de Cagliari, répond à cette accusation dans son traité intitulé : *Qu'il ne faut pas communiquer avec les hérétiques :* « Comment, s'écrie-t-il, pouvons-nous nous unir à vous, nous les serviteurs de Dieu, vous les esclaves de Satan? Dieu lui-même a établi une séparation aussi grande que celle de la lumière et des ténèbres, entre les anges qui n'ont cessé de chanter les louanges du Seigneur et les démons avec lesquels vous serez torturés jusque dans l'éternité. *Unir les catholiques et les hérétiques, ce serait vouloir unir la vie et la mort* » (4).

Nous concevons que dans le dogme d'une religion révélée, il ne puisse y avoir union entre l'Église et ceux qui s'en séparent. Cependant les Catholiques auraient dû se rappeler qu'ils sont disciples de celui qui était tout amour, même pour les Samaritains. Mais la charité est impossible, une fois qu'on réprouve les hérétiques comme fils de Satan et destinés comme tels aux feux de

(1) *Hieronym.* Epist. 18 ad Eustoch. (T. IV, P. 2, p. 47) : « Virgines haereticorum scorta sunt aestimandae ». — Cf. *Augustin.* c. Epist. Parmeniani II, § 6 : « Extra Ecclesiae unitatem quidquid operatur, tamen illis nihil prodest adversus iram Dei ».

(2) *Augustini* Epist. 108, § 9. — *S. Fulgence* enseigne la même doctrine; la seule concession qu'il fasse aux hérétiques, c'est qu'à raison de leurs œuvres de miséricorde, ils seront torturés avec moins de rigueur, encore céla est-il douteux (« *Nisi forte, ut mitius torqueatur* »). De Fide, c. 3.

(3) *Lucifer.* De reg. apost.

(4) *Lucifer.* De non conveniendo cum haereticis.

l'enfer. *S. Ephrem,* célèbre par sa charité, maudit les hérétiques dans son testament (1); pour lui les hérétiques ne sont pas des hommes (2). C'est le dernier degré de l'égarement, et toutefois il est la conséquence logique du dogme. Si les hérétiques sont des hommes comme les catholiques, ils sont du moins d'une nature différente, les uns sont enfants des Ténèbres, les autres, enfants de la Lumière (3). Les relations les plus simples entre Chrétiens et hérétiques doivent être évitées comme une souillure : « Il n'y a aucune différence, dit *S. Ephrem,* à habiter avec le démon ou à converser avec les apostats et les hérétiques (4). Il faut les fuir, comme on fuit les lépreux (5). On ne doit ni boire, ni manger, ni voyager avec eux, ni entrer dans leurs maisons, car tout ce qu'ils ont est impur » (6).

II. *Les Hérétiques et les Chrétiens.*

Ainsi le dogme de l'Unité, fondée sur une révélation divine, nous ramène à l'antique division de l'Orient : les hommes sont distingués en purs et impurs. Ce même esprit de division règne et plus absolu encore chez les hérétiques; c'est en quelque sorte ce trait qui les caractérise. L'Unité chrétienne n'est qu'apparente, mais l'Église a au moins un sentiment profond de l'Unité. Les hérésies divisent le genre humain en fractions fondamentalement diverses. Le dualisme des Gnostiques détruit l'unité de la Création. Ils admettent qu'il y a des hommes qui n'ont pas leur prin-

(1) *Ephraem.* Testament. (T. II, p. 403, D).

(2) *Ephraem.* De fuga haeretici (T. III, p. 112, sq.).

(3) *Fortunat,* évêque de Poitiers au VIe siècle, va jusqu'à dire que Dieu n'est pas le père des hérétiques (Poem. X). *S. Cyprien* avait déjà dit la même chose en d'autres termes : « Ceux qui n'ont pas l'Église pour mère, ne peuvent avoir Dieu pour père » (De unitate Ecclesiae, p. 195).

(4) *Ephraem.* Op., T. II, p. 244, E.

(5) *Ephraem.* De Virtute, c. 8 (T. I, p. 223, B, C).

(6) *Ephraem.* Op., T. III, p. 369, F. — *S. Ignace* (Epist. ad Smyrn. c. 4) recommande aux Chrétiens de ne pas recevoir les hérétiques; s'il se peut, de ne pas même les rencontrer. — *S. Basile* dit qu'il est permis aux Chrétiens de saluer les hérétiques, en se fondant sur S. Matthieu (V, 47); mais il ne leur est pas permis de manger avec eux (Regul. brev. 124).

cipe en Dieu, mais dans le mauvais Esprit (1). Le genre humain est donc divisé en deux parties d'une nature contraire, hostile. La division régnant dans l'origine des choses, la voie est ouverte à toutes les distinctions fausses et blessantes qui dominaient dans le monde ancien. *Valentin* distingue trois classes d'hommes : les *pneumatiques* qui ont des germes de vie divine, les *hyliques* qui suivent aveuglément leurs passions, les *psychiques* qui flottent incertains entre l'esprit et la matière. Les *hyliques* périssent tout entiers; les *psychiques* ne parviennent qu'à un degré fort inférieur de félicité; les *pneumatiques* seuls atteindront la perfection (2). Les peuples sont classés d'une manière analogue : les *Chrétiens* sont les *pneumatiques,* les *Païens* appartiennent à Satan, les *Juifs* procèdent d'un *esprit inférieur* (3).

L'orgueil, disent les saints Pères, a produit toutes les hérésies. Les hérétiques s'assignaient à eux-mêmes le premier rang dans la hiérarchie des Intelligences. *Basilide* recommandait de tenir ses mystères secrets; il traitait les autres hommes de porcs et de chiens à qui, suivant l'Évangile, il ne fallait pas prostituer les choses saintes (4). Chose singulière! ce mépris augmente en raison de l'analogie des croyances; plus une secte se rapproche de l'Église, plus elle montre d'éloignement pour les orthodoxes. Les *Novatiens* prenaient le nom de *Cathares,* les purs; ils ne souffraient pas que d'autres hommes les touchassent, de peur que leur pureté n'en fût altérée; ils qualifiaient les Catholiques d'impurs et de souillés (5). Les *Donatistes* avaient pour les Catholiques une aversion furieuse, cependant leurs croyances étaient les mêmes. Ils repoussaient comme une injure le titre de frères que les évêques catholiques leur donnaient (6). Eux aussi étaient les

(1) *Ritter,* Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 122.

(2) *Iren.* Haeres. I, 6; I, 7, 5; II, 29, 1.

(3) *Ritter,* Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 236. — *Neander,* Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 736. — *Matter,* Histoire critique du Gnosticisme, T. II, p. 139-144.

(4) *Epiphan.* Haeres. XXIV, 5.

(5) *Tillemont,* Mémoires, T. III, p. 477.

(6) *Augustin.* ad Donatist. post Collat., § 58. — *Optat.* De Schismate Donatist. I, 3, p. 3 (éd. Du Pin).

purs, les catholiques les impurs; ils leur appliquaient dan sa rigueur ce mot de la prophétie d'Aggée : « Ce qu'une p souillée aura touché, sera souillé ». Ils brisaient les aut lesquels des prêtres catholiques avaient offert le sacrifi rompaient les calices, ils lavaient les palles et les lin avaient servi à l'Église, et jusqu'aux murailles et aux pa temples (1). Il n'y avait entre eux et les orthodoxes auc port, pas même d'humanité; ils refusaient la nourritu vivants (2) et la sépulture aux morts (3).

Les hérétiques réclamaient la liberté religieuse, ils acc les Catholiques d'un esprit persécuteur contraire à l'É Mais lorsqu'ils disposaient de la puissance, ils se montrai aussi persécuteurs que les orthodoxes. Les Ariens empl les violences les plus odieuses pour convertir leurs adver on administrait les sacrements de force, on arrachait les et les enfants des bras de leurs familles pour leur con baptême : on tenait la bouche ouverte aux communiants a bâillons, et on leur enfonçait le pain consacré dans le on inventa contre des Chrétiens des supplices dont les pa s'étaient pas avisés (4). Les Ariens ne respectaient pas liberté religieuse dans les hérétiques que dans les orth Quatre mille légionnaires furent envoyés pour convertir les tiens; un petit nombre de soldats échappa à la fureur d sans par la fuite. Julien, dit l'Apostat, fait une énergique p des malheurs de l'Empire sous la tyrannique domination stance : « On empoisonnait, on bannissait les infortunés ci On égorgea à Samosate et à Cyzique des multitudes d'l qu'on appelait hérétiques. En Paphlagonie, en Bithynie Galatie, on voit des villes et des villages entiers sans habi tout-à-fait détruits » (5).

(1) *Optat.* De Schism. Donat. VI, 1-3, 6, p. 91 et suiv.

(2) *Faustin*, un des chefs de la secte, défendit aux siens de cuire du pain hérétiques (*Augustin*. c. litter. Petil. II, § 184.

(3) *Optat.* De Schism. Donat. VI, 7, p. 99.

(4) On brûlait le sein des jeunes vierges avec des coquilles d'œufs rougi (*Socrat*. Hist. Eccl. II, 37, sq.; — *Sozomen*. Hist. Eccl. IV, 21). « Ce que tu fa nous, dit *Lucifer* à l'Empereur Constance, est inénarrable (Moriendum esse p

(5) *Juliani* Epist., p. 436, éd. Spanh. — *Gibbon*, ch. XXI.

III. *Législation contre les Hérétiques.*

L'esprit qui animait les Chrétiens et les hérétiques devait pousser l'Église à la persécution. A peine est-elle reconnue par l'État que, sous son inspiration, les Empereurs portent lois sur lois contre les hérésies. Le législateur qualifie d'*infâmes hérétiques*, tous ceux qui s'écartent du symbole de Nicée (1); il ne se borne pas à les réprouver, il voudrait les voir disparaître (2) : « Ils se cachent en vain sous des noms divers, leur perfidie à tous est la même » (3). Cependant le législateur ne se montre pas également sévère pour toutes les sectes (4). Plus conséquent que la haine populaire, il proportionne ses rigueurs au danger dont les hérésies menacent l'Église : il y a des hérétiques qu'il espère ramener dans le sein du Catholicisme, il y en a d'autres dont il désespère et qu'il frappe sans pitié.

Cependant un esprit général domine cette diversité. Le dogme étant immuable, comme révélation divine, toute dissidence devient un crime; il ne peut être question, dans cet ordre d'idées, de liberté religieuse. L'exercice du culte des hérétiques est défendu. Les prédicateurs qui usurpent le titre d'évêques ou de prêtres, encourent les peines d'exil et de confiscation, s'ils se hasardent à prêcher la doctrine ou à pratiquer les cérémonies de sectes proscrites. Le législateur prohibe toute ordination nouvelle (5), espérant qu'à défaut de pasteurs le troupeau égaré cherchera un refuge dans l'Église. Mais l'esprit de secte résistant à l'action des lois, le législateur essaya de briser ces associations illicites, en défendant toute espèce d'assemblées dans lesquelles des sectaires se réuniraient pour adorer Dieu selon leurs croyances : « Les hérétiques

(1) L. 2, *Cod. Theod.* XVI, 1.

(2) « Omnes haereses perpetuo conquiescant », dit *Gratien* sous l'inspiration de *S. Ambroise* (L. 5, *Cod. Theod.* XVI, 5).

(3) L. 60, *Cod. Theod.* XVI, 5.

(4) L. 65, *Cod. Theod.* XVI, 5. « Non omnes eadem severitate plectendi sunt ».

(5) Celui qui recevait, conférait ou même facilitait une ordination hérétique, devait payer une amende de 10 livres d'or (à peu près 9000 fr.). LL. 19, 21, 65, *Cod. Theod.* XVI, 5.

ne doivent pas souiller la nature par leurs abominables cérémonies » (1). Il enleva aux sectes leurs édifices religieux : « Ces lieux, quoique consacrés à la Divinité, ne sont pas des temples, mais des antres de bêtes sauvages » (2); « tout bâtiment servant à leurs abominables cérémonies est attribué au fisc » (3).

Le législateur romain se flattait que ces mesures répressives suffiraient pour extirper les hérésies; il ignorait ce qu'une triste expérience nous a appris, que l'oppression exalte le zèle des sectes et qu'elles trouvent mille moyens d'éluder la persécution des lois. Les Empereurs chrétiens ne reculèrent pas devant les moyens extrêmes. Ils expulsèrent les hérétiques des villes, en appelant à leur secours la haine des orthodoxes (4). Les lois veulent qu'on les relègue dans des lieux incultes, inhabitables, qu'ils soient séparés comme par un mur de la communion des hommes (5). Le législateur les frappe en même temps dans leurs intérêts et dans leur honneur; il les exclut de toutes les fonctions publiques et les déclare incapables de recevoir ou de disposer à titre gratuit (6).

Ces rigueurs, déjà excessives, augmentent, quand il s'agit de sectes dangereuses. Tels étaient les Manichéens. Le Manichéisme menaçait de déborder l'Église, il était odieux aux Empereurs à raison de son origine persane; l'extermination de ces hérétiques était en quelque sorte une victoire remportée sur l'ennemi. Les lois contre les Manichéens respirent une haine peu digne de princes chrétiens, elles accumulent les expressions les plus outrageantes de la langue ampoulée du Bas-Empire pour flétrir ces

(1) « Nihil eis relinquendum est loci in quo ipsis etiam elementis fiat injuria ». L. 65, *Cod. Theod.* XVI, 5. — Il y avait quelques sectes traitées plus favorablement. Aux unes, il était seulement défendu de pratiquer leur culte dans l'enceinte des villes. A d'autres le législateur se bornait à défendre la construction de nouveaux temples (Ibid.).

(2) L. 57, *Cod. Theod.* XVI, 5.

(3) LL. 8, 11, 12, *Cod. Theod.* XVI, 5.

(4) LL. 11, 14-16, 18, 20, 29, 62, 65, *Cod. Theod.* XVI, 5.

(5) L. 14, *Cod. Theod.* XVI, 5.

(6) LL. 17, 18 princ. et § 1, L. 19, princ. *Cod. Just.* I, 5; — *Novell.* 144.

odieux sectaires : « Ils ont atteint le dernier degré du crime (1), ils sont odieux à la Divinité » (2). Le législateur veut qu'ils n'aient rien de commun avec les autres hommes, ni par les mœurs, ni par les lois. La mort civile, cette création monstrueuse qui assimile un homme vivant à un mort, donne à peine une idée de la condition des Manichéens. Les rédacteurs du Code n'ont pas osé dépouiller l'homme de sa qualité d'homme; les morts civilement jouissent encore des droits naturels. Les Manichéens ne peuvent ni vendre, ni acheter, ni contracter (3). Ils sont chassés des villes et des campagnes, on voudrait les expulser de la terre entière (4). Les Empereurs trouvèrent le moyen de purger le monde de cette secte impure, la mort (5). C'est la première loi de sang portée contre une hérésie; elle eut de longs et tristes retentissements. Une fois engagées sur cette pente dangereuse, il est difficile aux passions de s'arrêter. L'hérésie prit place dans la législation parmi les crimes capitaux (6).

Les Apostats partageaient la haine générale avec les Manichéens. Il y avait des Chrétiens qui retournaient au Paganisme, et « se souillaient de l'impie superstition des idoles » (7); d'autres « désertant la dignité du nom chrétien », se laissaient corrompre par la « contagion judaïque » (8). On regardait encore comme apostats les Chrétiens qui embrassaient les criminelles erreurs du Manichéisme (9). Les lois nombreuses portées contre l'apostasie attestent la puissance des vieilles religions, le polythéisme et le Mosaïsme, et les difficultés que la religion nouvelle eut à vaincre pour pénétrer dans les mœurs. Déserter l'Église pour

(1) « Ad imam usque scelerum nequitiam pervenerunt ». L. 65, *Cod. Theod.* XVI, 5.

(2) « Deo semper offensos ». *Novell.* 3 de Jud.

(3) L. 40, *Cod. Theod.* XVI, 5. Théodose le Grand se qualifie de *Notre Mansuétude* en mettant une partie de ses sujets hors la loi.

(4) Ce sont les propres termes de la loi 18, *Cod. Theod.* XVI, 5, de Théodose le Grand.

(5) L. 9, *Cod. Theod.* XVI, 5 ; — L. 11, *Cod. Just.* I, 5.

(6) *Hochkirchen*, Ethica christiana, T. II, p. 272 et suiv.

(7) L. 6, *Cod. Theod.* XVI, 7.

(8) L. 3, *Cod. Theod.* XVI, 7.

(9) L. 3, *Cod. Theod.* XVI, 7.

retourner aux erreurs des païens et des Juifs, était de tous les crimes celui que le législateur chrétien pouvait le moins pardonner. Les apostats sont notés d'infamie (1), mis hors la loi (2); le législateur voudrait les exclure de l'humanité (3); il ne doit rien y avoir de commun entre eux et les autres hommes (4). Si les lois ne portent pas des peines plus sévères (5) contre l'apostasie, ce n'est pas par charité, c'est par un raffinement de cruauté : Valentinien dit que la plus grande punition pour les apostats sera de vivre parmi les hommes et de n'être plus comptés au nombre des hommes (6). Il ajoute que les apostats ne peuvent recouvrer leur condition première par aucune pénitence; on peut venir au secours de ceux qui se trompent, mais non de ceux qui, en profanant le saint baptême, ont encouru la mort de l'âme.

IV. *Persécutions.*

Les historiens ecclésiastiques disent que les lois contre les hérétiques furent rarement exécutées à la rigueur, que les Empereurs chrétiens avaient moins pour but de punir que de corriger les coupables (7). Ils ne voient pas ce qu'il y a de funeste dans un faux principe. Théodose le Grand, ce modèle d'un prince chrétien, sanctionne la théorie de la persécution. La violence contre les croyances religieuses une fois considérée comme légitime, les passions sauront bien user des armes que l'imprudent législateur leur a fournies.

Les persécutions des hérétiques ont acquis une triste célébrité par les noms des saints qui s'associèrent aux violences du pouvoir et trop souvent les provoquèrent. *S. Augustin* s'est trouvé mêlé

(1) L. 5, *Cod. Theod.* XVI, 7.

(2) L. 2, *Cod. Theod.* XVI, 7 : « Ut sint absque jure romano ». Cf. LL. 3, 4, *h. t.*

(3) L. 4, *h. t.* : « A consortio omnium segregat ».

(4) L. 5 : « Quid his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus, gratiam communionis exosi, ab hominibus recesserunt »?

(5) La peine de mort était prononcée contre ceux qui excitaient à l'apostasie (L. 5, *Cod. Just.* I, 7). Les Jurisconsultes sont allés plus loin dans leur haine de l'apostasie; ils l'ont jugée digne de la mort (Voyez *Godefroy*, sur le Code Théodosien, XVI, 7).

(6) L. 4, *Cod. Theod.* XVI, 7.

(7) *Sozomen.* VII, 12.

aux mesures de rigueur que les Empereurs prirent contre les Donatistes. Rien de plus misérable que l'origine de ces querelles qui troublèrent l'Afrique pendant des siècles (1). Une élection dans l'Église de Carthage, contestée par un parti puissant, donna naissance à la secte des Donatistes; elle ne fut détruite qu'avec la domination du Christianisme en Afrique. Quelques années avant l'invasion des Vandales, on tint une conférence publique à Carthage entre les orthodoxes et les Donatistes. La majorité catholique entraîna l'Empereur Honorius à prononcer les peines les plus sévères contre une secte qui divisait l'Église depuis Constantin. On arracha trois cents évêques et des milliers de prêtres de leurs églises; ils furent dépouillés de leurs biens, bannis dans les îles et proscrits par la loi au cas où ils oseraient se cacher dans les provinces de l'Afrique. Il leur fut défendu de s'assembler en public sous peine de mort (2). Cette loi de sang fut portée le lendemain de la prise de Rome. Un sort pareil frappa bientôt Carthage; l'animosité des factions facilita la conquête des Barbares; les Donatistes virent un libérateur dans Genséric (3).

S. Augustin siégeait dans la conférence qui provoqua la persécution. On peut croire que son autorité toute puissante entraîna l'assemblée et l'Empereur. Tels sont les reproches que les protestants et les libres penseurs adressent au grand docteur de l'Occident : ils l'appellent *le patriarche des persécuteurs chrétiens* (4). Les catholiques défendent mal la cause de l'Église. Ils prétendent que les lois sévissaient contre les Donatistes, non à raison de leurs croyances, mais pour réprimer leurs crimes (5). Il ne fallait pas le génie de *Bayle* pour répondre à ces misérables accusations de violences, de rébellion que les plus forts inventent toujours pour accabler ceux qu'ils persécutent injustement (6). Avait-on besoin de lois nouvelles pour punir la fureur des Donatistes? N'y

(1) « Incendium de scintilla inflatum, » dit *S. Optat* (De schismate Donatistarum, VI, 9, p. 63).

(2) L. 51, *Cod. Theod.* XVI, 5.

(3) *Gibbon*, ch. XXXIII.

(4) *Barbeyrac*, Traité de la Morale des Pères, ch. XVI, § 29.

(5) *Ceillier*, Apologie des S. Pères, p. 423.

(6) *Bayle*, Commentaire philosophique, T. III, p. 161 et suiv.

en avait-il pas assez contre les vols, les assassinats, les brigandages? Un des francs défenseurs de la persécution (1) avoue que les violences des Donatistes ne furent qu'une occasion et un prétexte des lois portées contre eux; le principal motif qui les provoqua fut l'horreur contre le schisme et l'hérésie.

Cependant nous ne pouvons nous associer aux invectives des protestants contre S. Augustin. Ils le représentent pressant l'Empereur par ses lettres pour obtenir une loi de mort contre les Donatistes (2). S. Augustin n'était pas un homme de sang, mais un homme de charité. Ce fut un sentiment profond de charité qui le poussa à faire rentrer les hérétiques dans le sein de l'Église. Presque seul parmi les Pères latins il trouve des paroles d'amour, des prières pour ses frères égarés : « Dieu tout-puissant, Dieu de bonté, je te prie, je te supplie, moi qui ai éprouvé l'effet de ta miséricorde, ne permets pas que des hommes avec lesquels j'ai vécu en communauté de sentiments dès mon enfance, s'éloignent de moi dans le culte qui t'est dû » (3). Dans les discussions irritantes qu'il eut à soutenir contre les Manichéens il prie, et prie sans cesse la Divinité de lui inspirer de la modération et de la douceur. Il voit moins de malice que d'imprudence dans leur attachement à l'erreur; il songe à les ramener à la vérité, non à les détruire. Les hérésies doivent être détruites; mais les hommes, il faut les corriger plutôt que de les perdre (4). Il est compatissant pour leurs erreurs, parce que lui-même a commencé par errer : « Que ceux-là s'irritent contre vous, dit-il aux Manichéens, qui ne savent pas avec quelle peine on trouve la vérité et combien il est difficile de se préserver de l'erreur!... Que ceux-là s'irritent contre vous qui ne savent pas par combien de soupirs et de gémissements l'âme arrive à comprendre quelque chose de Dieu! Que

(1) *Ferrand*, Réponse à l'Apologie pour la Réformation (Discours prélimin.).

(2) *Barbeyrac*, Traité de la Morale des Pères, ch. XVI, § 32.

(3) *Augustin*. De duab. animab. c. Manich., § 24.

(4) *Augustin*. c. Epist. Manich., § 1. — Nous regrettons de ne pouvoir transcrire à cause de sa longueur la belle prière qui termine le Traité de S. Augustin sur *la Nature du Bien contre les Manichéens*, c. 48. *Locke* a reproduit ce témoignage de la charité de S. Augustin dans ses *Essais*, T. III, p. 469.

ceux-là enfin s'irritent contre vous qui n'ont jamais été engagés dans les erreurs qui vous égarent! Pour moi qui, tant et si longtemps ballotté par l'erreur, n'ai aperçu qu'après bien des aveuglements la sainte et pure vérité,... non je ne peux pas m'irriter contre vous. Je dois vous supporter, comme j'ai été supporté moi-même. Je dois avoir pour vous la patience que mes proches ont eue pour moi, quand, comme vous, j'étais aveuglé, et que, comme vous, je repoussais la lumière avec fureur » (1). Ces belles paroles, inspirées par le sentiment de la faiblesse humaine en présence de la Divinité, justifient S. Augustin; mais il faut dire aussi qu'elles sont en contradiction avec la théorie de l'intolérance formulée par le grand docteur. Si l'homme est innocent, le dogme de fer est coupable. S. Augustin voulait la conversion et non la mort des hérétiques. Des hommes moins aimants, plus passionnés, se prévaudront de sa doctrine pour extirper l'erreur jusque dans le sang de ceux qui refuseront de l'abandonner.

La secte des Priscillianistes troublait l'Espagne; les évêques catholiques réclamèrent l'intervention du pouvoir civil. Sept personnes furent condamnées à la torture et à la mort, l'évêque Priscillien, deux prêtres, deux diacres et un poëte chrétien. On accusait les Priscillianistes de toutes les abominations de la magie, de la débauche et de l'impiété (2). Si les Priscillianistes violaient les lois de la nature, c'était plutôt par l'austérité de leur vie que par la licence de leurs mœurs. Ce qui excita la haine de l'Église, c'est que les hérétiques espagnols suivaient les erreurs des Manichéens et des Gnostiques sur la divinité et la nature de l'âme. Les mauvaises passions de leur accusateur, l'évêque Ithacius (3), eurent la plus grande part dans la condamnation. Ce fut

(1) *Augustin.* c. Epist. Manich. c. 2, 3 (Traduct. de *Saint Marc Girardin,* dans la *Revue des deux Mondes,* 1842, T. IV).

(2) Priscillien fut accusé de prêcher tout nu au milieu de sa congrégation. On disait qu'il avait détruit par des moyens odieux les fruits d'un commerce adultérin. C'est ainsi que la haine religieuse traitait un homme de mœurs sévères et d'une haute piété (*Neander,* Geschichte der christlichen Religion, T. II, p. 1325).

(3) « Ithacius n'avait ni la sainteté ni la gravité d'un évêque. Il était hardi jusqu'à l'impudence, grand parleur, dépensier, adonné à la bonne chère, et traitant de Priscillianistes ceux qu'il voyait jeûner et s'appliquer à la lecture » (*Sulpic. Sever.* Hist. Sacr. II, 50).

le premier sang versé pour cause d'hérésie : au moyen âge, il cou lera à flots. Hâtons-nous de constater pour l'honneur de l'huma nité, que l'exécution des Priscillianistes souleva l'indignation de évêques qui honoraient l'Église d'Occident par leurs talents e leurs vertus. *S. Martin* de Tours, après avoir vainement lutt pour prévenir l'intervention de l'autorité civile en matière d foi (1), refusa la communion des persécuteurs (2); *S. Ambroi* flétrit leur cruauté (3). C'était le cri du cœur contre le dogme mais le dogme l'emportera et fera taire le cœur. L'Église con damna la réprobation de S. Martin et de S. Ambroise (4).

Bientôt l'Église put se livrer à des persécutions sanglantes sans qu'une voix s'élevât dans son sein pour la rappeler à la cha rité chrétienne. Le zèle de Justinien coûta la vie à cent mille d ses sujets et changea une province fertile en un désert (5). Un de derniers historiens de l'Empire a flétri cette rage sanguinaire de Chrétiens : « Les animaux les plus féroces, dit *Ammien Marcellin* sont moins à craindre pour les hommes que les Chrétiens ne sont pour les Chrétiens » (6). Ces paroles, que l'histoire ne ju

(1) Tant que S. Martin fut à Trèves, son influence l'emporta. En quittant, l'Emp reur Maxime lui promit qu'on ne répandrait pas le sang des accusés. Mais après départ du saint, il se laissa emporter aux mauvaises passions des évêques persécu teurs (*Sulpic. Sever.* Dialog. III, 15).

(2) S. Martin communiqua une seule fois avec les évêques du parti d'Ithacius, pou sauver la vie de quelques malheureux. Il se reprocha toute sa vie d'avoir trempé dan cette communion criminelle (*Sulpic. Sever.* Hist. Sacr. II, 50 ; — Dial. III, 11-15).

(3) *Ambros.* Epist. 24 ad Valentin.

(4) Le cardinal *Baronius* (Ann. ad ann. 385, T. IV, p. 513) dit que les Priscil lianistes méritaient la peine de mort pour leurs crimes infâmes. Plus loin il cite l lettre du pape *Léon* (Epist 15. *Mansi*, V, 1289), qui approuve l'exécution de Priscillien Il dit que c'est à tort que quelques Pères ont blâmé cette rigueur. Seulement, dit-il, l peine de mort ne doit pas être provoquée par l'Église (Ann. ad ann. 386, T. IV, p. 526) Cette humanité est tant soit peu hypocrite.

(5) Les Samaritains, ne voulant pas recevoir le baptême, se soulevèrent; ils furen vaincus, mais après une résistance désespérée; 20,000 furent massacrés, 20,000 ven dus aux infidèles de la Perse et de l'Inde; les autres conservèrent la liberté au prix d l'hypocrisie (*Procop.* Hist. Arc. c. 11). Justinien persécuta également les Montanistes ils n'opposèrent aucune résistance; dans leur enthousiasme, ils acceptaient la mo comme un bonheur (*Gibbon*, ch. 47).

(6) *Ammian Marcell.* XXII, 5. — *S. Isidore de Peluse* s'exprime presque dans le mêmes termes; il dit que les Chrétiens des divers partis seraient prêts à se dévorer entre eux (*Epist.* IV, 135).

tifie que trop, sont la condamnation du Christianisme. En vain dit-on qu'il ne faut pas imputer à la religion les crimes des hommes. Celui qui allume les mauvaises passions est responsable des excès auxquels elles se portent. Or l'intolérance et la persécution sont de l'essence de la religion chrétienne, telle que l'Église l'a formulée : que le sang versé en son nom retombe sur elle! Si l'Église ne persécute plus, ce n'est pas qu'elle ne s'en croie point le droit, c'est qu'elle n'en a plus le pouvoir, et qu'elle a la conscience de sa faiblesse; c'est peut-être aussi, parce que, malgré ses prétentions à l'immutabilité, ses sentiments se modifient avec les sentiments généraux. Mais cette humanité qui force l'Église à être tolérante, ne vient pas du Christianisme, elle vient de la philosophie; si elle est entrée dans nos mœurs, c'est malgré l'Église. Bien qu'elle ne persécute plus, l'Église est obligée par son dogme de rester intolérante en théorie. Théorie funeste, car elle donne des armes dangereuses au fanatisme, et le fanatisme aussi est une maladie chrétienne. Le principe de la persécution ne sera détruit que par un dogme qui, partant d'une révélation permanente et progressive de la vérité, reconnaîtra les droits de la raison et de la liberté. Il y aura toujours des sectes, il y aura toujours des erreurs, il n'y aura plus de persécutions.

LIVRE VI.

INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LE MONDE ROMAIN.

CHAPITRE I.

LES MOEURS.

§ 1. *La morale chrétienne et le matérialisme païen.*

« Après avoir prêché l'Évangile, Jésus Christ laisse sa croix sur la terre : c'est le monument de la civilisation moderne. Du pied de cette croix, plantée à Jérusalem, partent douze législateurs pauvres, nus, un bâton à la main, pour enseigner les nations et renouveler la face des royaumes » (1). Le grand écrivain auquel nous empruntons ces paroles, fait ailleurs une comparaison des sociétés chrétiennes avec les plus célèbres républiques de l'antiquité; il conclut en disant que « le dernier des Chrétiens, honnête homme, est plus *moral* que le premier des philosophes de l'antiquité » (2).

Le progrès est incontestable, et nous croyons avec *Chateaubriand* qu'il est dû à l'influence du Christianisme. Mais la religion seule n'aurait pas eu la puissance d'opérer cette bienfaisante révolution. Lorsque la corruption, la décrépitude ont pénétré dans toutes les classes d'une société, elle ne peut plus être régénérée

(1) *Chateaubriand*, Études historiques.
(2) Génie du Christianisme.

par des croyances; elle doit périr pour faire place à des races nouvelles. La religion, quelque pure, quelque divine qu'elle soit, ne peut rendre la vie à un corps mourant. Il y a plus : c'est qu'au milieu de la corruption générale, la religion risque de se corrompre elle-même et d'être entraînée dans la ruine universelle. Telle fut la destinée du Christianisme dans le monde romain. La société était en proie à un matérialisme abject : la morale chrétienne dépassait les limites du spiritualisme le plus exalté. L'opposition était trop violente pour que la transition pût se faire par la seule force de la foi.

Les Pères de l'Église se plaisent à relever la supériorité de la morale chrétienne sur le paganisme. Écoutons *S. Grégoire de Naziance* (1) : « Comment les païens se corrigeraient-ils de leurs vices, lorsque leurs dieux mêmes leur donnent l'exemple de toutes les mauvaises passions? Chez eux, être vicieux, loin d'être une chose honteuse, est une chose honorable; il n'y a pas de vice auquel ils n'aient élevé un autel, auquel ils ne fassent des sacrifices au nom d'une divinité. Les lois punissent les crimes : les païens les adorent personnifiés dans leurs dieux. Tous les législateurs s'accordent à ordonner aux enfants de respecter et d'honorer leurs parents : est-ce Saturne qui inspirera la piété filiale, lui qui, dit-on, fit outrage au Ciel pour l'empêcher d'engendrer? Jupiter suivit l'exemple de son père. Les philosophes enseignent le mépris des richesses, ils condamnent la soif de l'or, ils flétrissent les gains illicites : l'avidité, le vol même ont leurs patrons sur l'Olympe. La pudeur, la continence ne sont pas mieux garanties; qui ne connaît les innombrables adultères du maître des dieux? Mars réprimera-t-il la colère et l'emportement? Bacchus, l'intempérance? » *S. Grégoire* met en regard de l'immoralité divinisée, la haute moralité de la religion chrétienne : « Non seulement elle condamne les mauvaises actions, mais elle punit les mauvais désirs. La chasteté nous est si recommandée que nous n'avons pas la liberté de regarder les objets qui pourraient la blesser. Loin de nous permettre la violence, on nous défend la colère. Les

(1) *Gregor. Naz.* Orat. III, p. 107, sq.

parjures sont chez nous des crimes abominables. Nous devons renoncer aux richesses, nous condamner à une pauvreté volontaire. L'idéal de notre vie, c'est de vivre comme si nous n'avions pas de corps. Si on nous persécute, nous sommes obligés de céder; si on nous enlève nos habits, nous devons nous dépouiller volontairement; nous prions pour nos persécuteurs. Enfin on exige de nous que nous possédions la plupart des vertus, et que nous nous appliquions à conquérir celles qui nous manquent, jusqu'à ce que nous arrivions à la fin pour laquelle nous avons été créés » Cette fin est la perfection; la vie chrétienne est une marche incessante vers ce but : « Ne pas faire de progrès dans la vertu, rester le même au lieu de travailler à sa transformation, est aux yeux du Christianisme un péché » (1).

L'opposition entre les exigences de la morale chrétienne et le matérialisme païen était absolue : il eût fallu que la société ancienne se transformât complétement, pour réaliser l'idéal du Christianisme. Cette renaissance était-elle possible? A en croire les témoignages sur la vie des premiers Chrétiens, la révolution se serait accomplie. La moralité païenne, telle que *Sénèque* la dépeint, et la moralité chrétienne, telle qu'elle nous apparalt dans les *Apologistes,* diffèrent autant que les dieux de l'Olympe et le Dieu des Chrétiens.

Écoutons le philosophe (2) : « C'est une société de bêtes féroces, excepté que celles-ci sont pacifiques entre elles et s'abstiennent de déchirer leurs semblables : l'homme s'abreuve du sang de l'homme... Tout est plein de crimes et de vices... Une lutte immense de perversité est engagée; tous les jours grandit l'appétit du mal, tous les jours en diminue la honte... Déjà les crimes ne se cachent plus à l'ombre, ils marchent à découvert; la dépravation domine tellement que l'innocence n'en est plus à être rare, mais nulle. Il ne s'agit plus de quelques violations de la loi, individuelles ou peu nombreuses. De toutes parts, comme à un

(1) *Gregor. Naz.* Orat. III, p. 109, D : τὸ μὴ προσβαίνειν τῷ καλῷ, μηδὲ νέους ἀντὶ παλαιῶν ἀεὶ γίνεσθαι, ἀλλ' ἐν ταὐτῷ μένειν, κακία δοκεῖ.

(2) *Seneca,* De ira, II, 8.

signal donné, tous les hommes se précipitent pour confondre le bien et le mal ».

Plaçons en regard de cet affreux tableau quelques traits de la vie des premiers fidèles; c'est l'Évangile en action : « Nous aimons notre prochain comme nous-mêmes, dit *Athénagore*. Nous avons appris à ne point frapper ceux qui nous frappent, à ne point faire de procès à ceux qui nous dépouillent. Si l'on nous donne un soufflet, nous tendons l'autre joue; si l'on nous demande notre tunique, nous offrons encore notre manteau. Selon la différence des années, nous regardons les uns comme nos enfants, les autres comme nos frères et nos sœurs, nous honorons les personnes plus âgées comme nos pères et nos mères... L'espérance d'une autre vie nous fait mépriser la vie présente. Chacun de nous, lorsqu'il prend une femme, ne se propose que d'avoir des enfants... Nous tenons pour homicides les femmes qui se font avorter, et nous pensons que c'est tuer un enfant que de l'exposer. Nous avons renoncé à vos spectacles sanglants, croyant qu'il n'y a guère de différence entre regarder le meurtre et le commettre » (1).

S. Justin oppose la vie des fidèles depuis leur conversion à leur vie antérieure; la transformation est complète : « Autrefois nous aimions la débauche, à présent nous n'aimons que la pureté... Nous n'avions qu'une ambition, un but, c'était d'acquérir des richesses; maintenant nous mettons en commun les biens que nous possédons pour en faire part aux pauvres. Nous nous haïssions jusqu'à la mort; divisés par les croyances, nous refusions la communauté du foyer à ceux qui n'étaient pas nos compatriotes. Depuis la venue de Jésus Christ, nous vivons ensemble familièrement et nous prions pour nos ennemis. Nous nous efforçons de convertir nos persécuteurs, afin que, vivant selon les préceptes de Jésus Christ, ils espèrent de Dieu le même bien que nous espérons... Nous pouvons montrer plusieurs des vôtres qui, ayant été avec nous, de violents et emportés, se sont changés et laissé vaincre, ou par la vie réglée de leurs frères, ou par la patience extraordinaire de leurs compagnons de voyage... Que dirai-je du

(1) *Athenagor.* Legat. pro Christ. passim.

nombre infini de ceux qui, de la débauche, ont passé à une vie *pure* »? (1)

A entendre *Tertullien*, on ne voyait pas un Chrétien parmi les criminels : « Oui, j'en atteste vos propres registres, vous qui jugez tous les jours tant d'accusés, qui condamnez tant de coupables de toute espèce, des assassins, des voleurs, des sacriléges, des séducteurs..., en est-il un seul d'entre eux qui soit Chrétien?... C'est des vôtres que regorgent les prisons, c'est de leurs gémissements que retentissent les mines, c'est de la chair des vôtres que s'engraissent les bêtes, c'est parmi les vôtres qu'on recrute ces troupeaux de criminels destinés aux combats de l'arène... » (2).

L'opposition entre l'antiquité et le Christianisme se manifeste surtout dans les rapports des deux sexes. Le matérialisme païen se vautrait dans la fange; la religion chrétienne commandait une pureté angélique. Les païens eux-mêmes admiraient la chasteté chrétienne. *S. Justin* est fier de montrer dans toutes les conditions des fidèles qui, ayant suivi dès l'enfance la doctrine de Jésus Christ, ont conservé la pureté jusqu'à la mort. Les Apologistes exaltent cette victoire remportée sur la passion la plus violente : « Les païens, dit *Origène,* se plongent dans les plus sales voluptés, sans s'en cacher; ils soutiennent qu'il n'y a rien en cela de contraire aux devoirs d'un honnête homme. Les Chrétiens les plus ignorants sont bien au-dessus des philosophes, des Vestales et des pontifes les plus purs des païens ». Aucun Chrétien, à en croire *Origène,* n'est entaché de ces vices; « s'il s'en trouve quelqu'un, il n'est pas de ceux qui viennent aux assemblées et qui participent aux prières » (3).

Il y a déjà dans les paroles d'Origène comme une ombre qui obscurcit le tableau de la perfection chrétienne. Il avoue qu'il y a des Chrétiens indignes de ce nom. Tout en admirant la puissance du Christianisme pour régénérer ceux qui l'embrassaient avec une foi vive, il reconnaît que d'autres ne se convertissaient que dans

(1) *Justin. Apolog.* I, 14-16.
(2) *Tertullian.* Apolog. 44.
(3) *Origen.* c. Cels. VII, 48.

des vues d'intérêt (1). Mais le nombre des vrais disciples du Christ n'était-il pas infiniment petit en comparaison de ceux qui gardaient l'impureté tout en prenant le nom de Chrétien? Les Apologistes dépeignent une société exceptionnelle, quelques rares groupes de fidèles qu'une vocation intérieure avait amenés au Christianisme et que l'ardeur de la foi avait réellement transformés (2). Pour apprécier l'influence que le Christianisme a exercée sur le monde ancien, il faut sortir de ces étroites enceintes et jeter les yeux sur l'Empire devenu chrétien.

§ 2. *Corruption de la société chrétienne.*

Déjà au IIIe siècle, un Père de l'Église se plaint de la corruption de la société chrétienne, des chefs aussi bien que du commun des fidèles : « Presque tous les évêques, dit *S. Cyprien* (3), abandonnent la chaire, désertent leur troupeau et ne s'occupent que d'intérêts temporels. On les voit courir les provinces, fréquenter les foires, ne cherchant que lucre et richesses; ils s'emparent des terres par fraude, ils prêtent à usure, ils vivent dans l'abondance, pendant que leurs frères sont dans la misère ». Faut-il s'étonner si ces faibles Chrétiens cédèrent aux premiers coups de la persécution? Ils n'étaient Chrétiens que de nom : « L'immense majorité, dit *Cyprien* (4), trahirent leur foi, dès qu'ils entendirent les menaces de l'ennemi. Ce n'est pas la persécution qui les a abattus, leur apostasie a devancé les persécuteurs; ils couraient au Forum, ils

(1) *Origen.* c. Cels I, 67.

(2) Nous avons rapporté les récits d'*Athénagore* et de *Justin*, comme l'expression de la réalité. Mais ces récits ne sont-ils pas idéalisés? Les témoignages des Apôtres eux-mêmes prouvent qu'il y a des ombres au tableau. Les *Apologistes* exaltent la charité, la pureté des premiers Chrétiens. Écoutons *S. Paul* :

« J'ai été informé qu'il y a des contestations entre vous (*I Corinth.* I, 11). Quand quelqu'un d'entre vous a un différend avec un autre, ose-t-il l'appeler en jugement devant les infidèles? » (*I Corinth.* VI, 1).

« On entend de toutes parts qu'il y a parmi vous de l'impudicité, et une telle impudicité que même parmi les Gentils on n'entend parler de rien de semblable (*II Corinth.* V, 1).

(3) *Cyprian.* De lapsis, p. 374, B : Episcopi *plurimi*, etc.

(4) « Maximus fratrum numerus » (De lapsis, p. 374, D).

se précipitaient au pied des idoles, comme si tel avait toujours été leur vœu, comme s'ils étaient heureux de saisir une occasion depuis longtemps désirée » (1). Il n'y a pas jusqu'aux martyrs (2) qui devinrent une cause de troubles. L'orgueil les rendait ingouvernables, ils se croyaient au-dessus de l'Église, au-dessus même des devoirs de la morale : *S. Cyprien* leur reproche l'adultère, le concubinage et les plus honteux excès (3).

Cependant au IIIe siècle les Chrétiens étaient encore tout près des temps évangéliques; la persécution, cette semence du Christianisme, aurait dû soutenir l'ardeur de la foi. Le mal prit des proportions immenses lorsque, de persécutée, l'Église devint dominante. *S. Jérôme* avoue avec douleur que, sous les Empereurs chrétiens, la Chrétienté gagna en puissance et en richesses, mais qu'elle perdit en vertus (4). Avant Constantin, les conversions étaient rares, mais le fruit d'une vocation intérieure; aucune considération d'intérêt ou d'ambition ne sollicitait les païens à entrer dans le sein d'une Église pauvre et persécutée. Lorsque le maître de l'Empire embrassa la religion nouvelle, les conversions se firent tout-à-coup en masses. Constantin combla l'Église de richesses (5), puissant attrait pour l'esprit cupide des Romains du Bas-Empire. L'Empereur lui-même avoue que les biens temporels devaient servir à amener les païens au Christianisme : « Peu d'hommes, dit-il, aiment la vérité pour elle-même, peu d'hommes se convertissent par foi et conviction; on doit agir avec les païens comme un médecin avec ses malades, traiter chacun selon ses désirs et ses besoins; aux uns il faut fournir des aliments, assurer de l'appui aux autres, entraîner ceux-ci par l'ambition, ceux-là par l'honneur » (6). Constantin ne se faisait pas illusion sur les sentiments de ces nouveaux Chré-

(1) *De lapsis*, p. 375, A.

(2) Les confesseurs.

(3) *Cyprian.* Epist. V, p. 34, C; — Epist. VI, p. 37, C. p. 38, A.

(4) « Potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta est » (*Hieron.* Vita Malchi, T. IV, P. 2, p. 91).

(5) *Euseb.* De Vita Constant. IV, 28.

(6) *Euseb.* Vita Constant. III, 21.

tiens, mais il disait, en parodiant pour ainsi dire les paroles de S. Paul (1) : « De quelque manière que ce soit, par un zèle apparent ou avec sincérité, le Christ est toujours annoncé » (2). L'Empereur prodiguait les bienfaits, les immunités, les priviléges aux villes qui allaient au-devant de ses volontés (3). Avec de pareils moyens de séduction, Constantin devint un apôtre plus puissant que S. Paul. La propagation du Christianisme avançait admirablement; mais quels Chrétiens! Les panégyristes de Constantin eux-mêmes, les Pères de l'Église se plaignent de l'hypocrisie monstrueuse qui envahit la société. C'était la simonie en grand; on achetait les âmes, mais ces âmes vénales restaient païennes (4).

Ces Chrétiens, restés païens, transportèrent dans l'Église les superstitions et l'immoralité du Paganisme. Les mystères, les saintes Écritures, tout ce qu'il y a de sacré dans la religion, était corrompu. Les Chrétiens ne songeaient pas à purifier leur cœur, à élever leur âme à Dieu; ils faisaient du culte un art magique. Le Christianisme qui est essentiellement une religion intérieure, dégénéra en cérémonies extérieures (5). La vieille religion était pratiquée concurremment avec la nouvelle (6). On voyait des disciples de Jésus Christ se rendre auprès d'une statue païenne, et dormir auprès d'elle (7). A la moindre maladie, ils consultaient les enchanteurs, ils portaient des amulettes, parmi lesquelles les feuillets de l'Évangile figuraient à côté des médailles d'Alexandre : des prêtres s'enrichissaient de ce honteux commerce (8). La superstition était tantôt enfantine, tantôt crimi-

(1) *S. Paul.* Philipp. I, 18.

(2) *Euseb.* De Vita Const. III, 58.

(3) *Euseb.* De Vita Const. IV, 38, 39.

(4) *Euseb.* De Vita Constant. IV, 54. — *Augustin.* in Evangel. Johann. Tractat. XXV, § 10.

(5) *Chrysost.* ad popul. Antioch. Homil. 19 (T. II, p. 197). — *Hieronym.* in Matth. c. 23 (T. IV, P. I, p. 129).

(6) Voyez les canons des Conciles qui défendent aux Chrétiens de célébrer les fêtes des païens et des Juifs (Concile de Laodicée, du IV[e] siècle, can. 37, 39. — Concile de Valence, du IV[e] siècle, can. 3).

(7) *Chrysostom.* adv. Judaeos, I, 6 (T. I, p. 595, D).

(8) Concile de Laodicée, can. 36. — *Gieseler*, Kirchengeschichte, T. I, § 102, note 6.

nelle (1). La plus innocente, la plus naturelle était le maintien des fêtes, des jeux qui avaient tant de charme pour la société païenne : ils survécurent à la destruction du paganisme. Les Empereurs n'osaient toucher à des solennités enracinées dans les mœurs; le seul respect de la religion du Christ, dit un historien de l'Église, aurait dû porter les Chrétiens à fuir la dignité de pontife de ces jeux; cependant ils la recherchaient, il fallut une loi de Théodose pour prohiber cette espèce d'apostasie (2).

Les Pères de l'Église voyaient avec douleur cet envahissement du Paganisme; ils protestaient contre les superstitions, craignant qu'on ne les confondît avec la véritable doctrine : « La religion, dit *S. Augustin,* ne consiste pas en cérémonies et en pratiques, œuvres serviles dont Dieu a affranchi la Loi Nouvelle (3). Autre chose est ce que nous enseignons, autre chose ce que nous souffrons; autre chose ce que nous commandons, autre chose ce que nous défendons, mais ce que nous devons tolérer jusqu'à ce que nous parvenions à le changer » (4). La puissance de l'erreur, de l'idolâtrie était telle, que c'est en tremblant que les Saints Pères attaquaient des habitudes enracinées (5). L'Église transigea pour ainsi dire avec le Paganisme. Elle conserva bien des usages païens, espérant les sanctifier, en les consacrant au culte chrétien (6); elle facilitait par là les conversions, mais elle altéra la

(1) A la naissance des enfants, on allumait plusieurs lampes, auxquelles on donnait des noms divers et on transportait à l'enfant le nom de celle qui avait été le plus longtemps à s'éteindre. Des crimes bizarres se mêlaient à ces folies. Dans l'idée que les âmes de ceux qui mouraient de mort violente échappaient au démon, quelquefois on égorgeait de jeunes enfants (*Chrysost.* Homil. IV in Epist. I ad Corinth. (T. X, p. 32, A, B); — Homil. XII, ib. (T. X, p. 107); — Commentar. in Epist. ad Galat. (T. X, p. 669, C); Hom. VIII in Epist. ad Coloss. (T. XI, p. 387); — Homil. X in Ep. I ad Timoth. (T. XI, p. 603, B). — Compar. *Villemain,* Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 175 et suiv.

(2) L. 112, *Cod. Theod.* XII, 1. *Tillemont,* Histoire des Empereurs (L'Empereur Théodose, art. 27).

(3) *Augustin.* Epist. 55, § 35.

(4) *Augustin.* c. Faust. XX, 21.

(5) *Augustin.* Epist. 55, § 35 : « Approbare non possum, liberius improbare non audeo ».

(6) *Grégoire le Grand* dit dans ses instructions aux missionnaires qu'il envoie dans la Grande Bretagne : « Ne supprimez pas les festins que font les Bretons dans les

pureté du Christianisme, et elle ouvrit la porte à la corruption. Les païens avaient l'habitude d'offrir des festins à leurs idoles; l'Église leur permit, après leur conversion, de célébrer la mémoire des martyrs par des fêtes (1). Les païens devenus chrétiens se croyaient autorisés par cette concession à conserver leurs anciennes mœurs; ils célébraient des festins poussés jusqu'à l'ivresse au milieu des églises (2); les débauches de table devinrent presque un acte de religion (3).

C'est ainsi que la corruption païenne se perpétuait dans la Chrétienté avec les superstitions du Paganisme. Les conversions étaient un fait extérieur, sans influence sur la moralité. Les vices de l'ancienne société régnaient partout, depuis les palais des Empereurs jusque dans les derniers rangs du peuple. Les Césars avaient embrassé le Christianisme et avec eux leur entourage. Si ces conversions avaient été sincères, la Cour impériale aurait dû se transformer, comme s'étaient transformées les mœurs des premiers disciples du Christ. Mais qu'était le Christianisme pour les grands de l'Empire? Un nouveau moyen de s'enrichir, une nouvelle source de jouissances. Spectacle singulier! c'est un empereur apostat, Julien, l'adorateur des dieux de l'Olympe, qui purge le palais de la corruption qui l'infecte. Écoutons un historien païen que sa haute impartialité a fait passer pour Chrétien:

sacrifices qu'ils offrent à leurs dieux; transportez-les seulement au jour de la dédicace des Églises ou de la fête des saints martyrs, afin que, conservant quelques-unes des joies grossières de l'idolâtrie, ils soient amenés plus aisément à goûter les joies spirituelles de la foi chrétienne » (*Gregor.* Epist. IX, 71).

(1) *Augustin.* Epist. 29. « Post persecutiones tam multas, tamque vehementes, cum facta pace, turbae gentilium in christianum nomen venire cupientes hoc impediretur quod dies festos cum idolis suis solerent in abundantia epularum et ebrietate consumere, nec facile ab his perniciosissimis et tam vetustissimis voluptatibus se possent abstinere, visum fuisse majoribus nostris, ut huic infirmitatis parti interim parceretur, diesque festos, post eos quos relinquebant, alios in honorem sanctorum martyrum celebrarent ».

(2) *S. Augustin* fit des efforts inouïs pour mettre un terme à cette profanation des lieux saints. Il faut suivre dans sa correspondance (Epist. 29) la lutte qui s'établit entre la sévérité de l'évêque et le goût presque invincible du peuple pour les fêtes. S. Augustin l'emporta, mais il lui fallut toute l'énergie du prêtre, jointe à la charité d'un disciple du Christ.

(3) *Augustin.* Epist. 22.

« Le palais était devenu un séminaire de vices, dont les germes s'étaient propagés au-dehors... Certains commensaux de cette demeure, engraissés de la dépouille des temples, s'étaient fait de la spoliation une habitude, et flairaient pour ainsi dire toute occasion de lucre... Ils pillaient, dépensaient, prodiguaient sans frein et sans mesure. L'infection gagna de proche en proche les mœurs publiques. De là le mépris si commun de la foi jurée et de l'estime des autres; cette passion du gain qui veut se satisfaire, même au prix de toute souillure; ces sommes prodigieuses englouties, engouffrées dans le luxe des festins. La table eut ses triomphateurs, comme autrefois la victoire... Julien chassa toute cette clique de coiffeurs, de cuisiniers et autres, dont il n'avait que faire, leur disant de chercher fortune ailleurs » (1).

Telle était la première cour chrétienne, dans l'ardeur de la conversion, au milieu des luttes sur la divinité du Christ. Pour connaître le peuple, interrogeons les Pères de l'Église. Nous avons entendu les Apologistes opposer avec un noble orgueil les préceptes de l'Évangile au matérialisme païen, les vertus des Chrétiens à l'immoralité des Gentils. Le temps vint où les préceptes de l'Évangile formèrent un contraste complet avec les mœurs des fidèles : « Comment, dit *S. Chrysostome*, les païens croiraient-ils à la vérité de notre religion, quand ils voient des Chrétiens infectés des mêmes vices que nous reprochons aux païens, l'avidité, la rapine, l'envie, la débauche? Ils n'ajoutent plus foi à nos paroles, ils les prennent pour de vains mots, une indigne tromperie » (2). « Tous, dit *S. Ephrem*, le grand docteur de l'Orient, tous nous recherchons les honneurs, tous nous poursuivons la vaine gloire, tous nous nous livrons à l'avarice, tous

(1) *Ammian. Marcellin.* XXII, 4. L'entrevue de Julien et de son coiffeur est une scène de haute comédie. L'Empereur voulait se faire couper les cheveux. Il voit entrer un personnage somptueusement vêtu. Julien s'étonne : « C'est un barbier que j'ai demandé, dit-il, et non un homme de finance ». Il questionne cet individu sur ce que valait son emploi. « Vingt rations de table par jour, répond celui-ci, autant de rations de fourages, un bon traitement annuel, sans compter plus d'un accessoire assez lucratif ».

(2) *Chrysostom.* Homil. VII in Genes. (T. IV, p. 56, C).

nous sommes pervers, prompts aux plaisirs, fuyant la tempérance, froids dans la charité, emportés dans la colère, inertes dans le bien, actifs dans le mal » (1). Une corruption gigantesque minait l'Empire d'Orient. La pudeur empêcha longtemps *S. Chrysostome* de mettre la main sur la plaie la plus honteuse de la société romaine. Enfin son indignation éclata; il tonna contre un amour impur, « mal incurable, plus cruel que toutes les pestes ». La prostitution lui paraît une vertu en présence de ce crime qui viole la nature : « Le comble de l'indignité, c'est l'audace avec laquelle on se livre à cette impureté, devenue une habitude, presque une loi. Il n'y a plus ni crainte, ni honte; on rit de ce crime abominable, comme s'il s'agissait d'un exploit; ceux qui gardent la chasteté, semblent être frappés de folie; ceux qui font des remontrances ont l'air d'être en fureur » (2). L'orateur se demande « pourquoi Dieu n'envoie pas une pluie de feu sur les coupables, comme sur Sodome? Il répond qu'un supplice plus cruel les attend, un feu qui n'aura pas de fin » (3).

Les sectes qui se détachèrent de l'Église, lui reprochèrent amèrement les superstitions païennes et la corruption qui les accompagnait. Les Catholiques, disaient les Manichéens, ne se distinguent des païens que par quelques cérémonies extérieures. *S. Augustin* fut obligé de prendre la défense *des Mœurs de l'Église.* Mais pour montrer la sainteté de la vie chrétienne, il est obligé d'avoir recours à l'existence exceptionnelle des moines. Il avoue « qu'il y a des multitudes (4) de fidèles, Chrétiens de nom, mais conservant les superstitions du paganisme au sein de la vraie religion, livrés à leurs passions comme s'ils étaient encore païens. Beaucoup, dit-il, adorent des images; beaucoup boi-

(1) *Ephraem.* Sermo in Patres defunctos (T. I, p. 173, E, F).

(2) *Chrysost.* adv. Oppugnator. Vitae Monast. III, 8 (T. I, p. 88). — Comparez les homélies de *S. Ephrem* sur l'impudicité (T. III, p. 56, sqq.) et les décrets des conciles sur la sodomie. Le concile d'Ancyre (IVe siècle) impose de longues pénitences à ceux qui ont commis des crimes contre nature.

(3) *Chrysost.* Ib. p. 89. — Cf. *Id.* de perfecta caritate (T. VI, p. 297, D); — Homil. IV, in Epist. ad Roman. (T. IX, p. 458, C).

(4) Turbas.

vent avec excès sur les tombeaux des saints, s'enterrant sur des cadavres (1) et mettant leur voracité, leur ébriété sur le compte de la foi » (2). Les cérémonies nocturnes des Églises devenaient l'occasion de sales débauches; ces prétendus Chrétiens ne respectaient pas même les Vigiles de Pâques (3). Les spectacles, ces fêtes de la religion païenne, faisaient concurrence à l'Église (4). *S. Augustin* tonne contre la folie du Cirque; mais le grand docteur eut la douleur de voir les Chrétiens déserter l'Église pour courir aux « fêtes des démons » (5). Si la parole puissante de l'évêque d'Hippone n'avait pas la force de retenir ces déserteurs de la foi, quel devait être l'état des Églises qui n'avaient pas à leur tête un S. Augustin? (6)

Cette fureur des plaisirs qui caractérise la décadence de la société ancienne n'était pas un vice local. A Constantinople, les S. Grégoire, les S. Chrysostome font entendre les mêmes plaintes (7). A Rome le peuple chrétien, comme la populace païenne, ne demandait toujours que du pain et des jeux. La crainte d'une disette fit expulser de la ville tous les étrangers; « l'exécution, dit un historien contemporain (8), s'étendit brutalement, même au très-petit nombre qui exerçaient des professions scientifiques et libérales; mais on excepta formellement de la mesure les histrions et leur suite; on souffrit la présence de trois mille danseuses et d'autant de choristes et de figurants. Aussi ne fait-on pas un pas, sans rencontrer de ces femmes aux longs cheveux bouclés, qui auraient pu, étant mariées, donner chacune trois enfants à

(1) « Super sepultos se ipsi sepeliunt ».

(2) *Augustin.* De morib. Eccl. Cathol. 75.

(3) *Hieronym.* adv. Vigilantium (T. IV, P. 2, p. 285).

(4) *Augustin.* De catechizandis rudibus, § 48 : « Illae turbae implent Ecclesias per dies festos Christianorum, quae implent et theatra per dies solemnes Paganorum ».

(5) *Augustin.* Enarr. in Psalm. 80, § 2.

(6) Le Ve canon du Concile de Carthage (de 401) porte : « Il faut prier les Empereurs d'empêcher qu'on ne représente des spectacles, des jeux ou des comédies, les dimanches et les fêtes, particulièrement pendant le temps de Pâques, parce qu'il arrive que les peuples vont en plus grand nombre au Cirque qu'à l'Église ».

(7) Voyez plus bas, Livre VII, ch. 5.

(8) *Ammian. Marcell.* XIV, 6.

l'État, et dont toute l'existence consiste à balayer du pied le plancher d'un théâtre, à pirouetter sans fin sur elles-mêmes ». Les malheurs de l'invasion des Barbares ne corrigèrent pas cette société futile. S. Léon, ce pape courageux qui osa affronter Attila, se plaint qu'au milieu des ravages des Barbares, les Romains montraient plus de zèle pour les jeux du Cirque que pour le culte de S. Paul et de S. Pierre (1).

Que devenait, dans cette corruption, l'idéal de la perfection chrétienne, si haut placé par les Apologistes? Tertullien dit que les Païens s'étonnaient de la charité chrétienne; Lucien fait presque un reproche aux sectateurs du Christ de leur amour fraternel. Du temps de *S. Chrysostome*, ce qui scandalisait surtout les Païens, c'était le manque de charité de ceux qui avaient toujours la charité à la bouche (2). Jésus Christ dit à ses disciples de donner leurs biens aux pauvres. L'usure sévissait au IV[e] siècle, comme du temps des XII Tables : des clercs se rendaient coupables de ce crime honteux (3). Les créanciers ne se partageaient plus le corps de leurs débiteurs; mais les malheureux étaient réduits à vendre leurs enfants; l'avidité s'acharnait jusque sur les cadavres (4). Les Chrétiens se donnent le nom de frères, dit *S. Chrysostome*, mais en réalité ils se haïssent comme des ennemis : « Nous nous disons les membres les uns des autres, et nous nous déchirons comme des bêtes féroces » (5). Les invasions des

(1) *Leon.* Serm. 81, p. 165.

(2) *Chrysost.* Homil. 72 in Joann. (T. VIII, p. 427, D) : οὐδὲν ἄλλο ἐστιν τὸ σκανδαλίζον Ἕλληνας, ἢ τὸ μὴ ἀγάπην εἶναι.

S. Ephrem (De perfect. hominis, T. III, p. 283, D) reproche vivement ce défaut de charité aux fidèles : « Loin, dit-il, d'aimer nos ennemis, nous détestons, nous poursuivons de notre haine ceux qui nous aiment ».

(3) Voyez les décrets des Conciles sur les clercs usuriers (Concile de Laodicée, IV[e] siècle, can. 4; — Conciles de Carthage de 348, can. 13; de 397, can. 16).

(4) *S. Ambroise* rapporte une histoire lugubre d'un créancier qui saisit le cadavre de son débiteur (*Ambros.* de Tobia, c. 8, 10. T. I, p. 600, 602). — *S. Ephrem* montre l'avarice envahissant toutes les classes de la société chrétienne, jusqu'à l'épiscopat (Serm. T. VI, p. 660, sqq.). — *S. Maxime*, évêque de Turin (V[e] siècle) dit que « la plupart des Chrétiens, loin de distribuer leurs biens aux pauvres, enlèvent les biens d'autrui (*Biblioth. Max. Patrum*, T. VI, p. 45, E).

(5) *Chrysost.* Homil. 28 in Ep. II ad Corinth. (T. X, p. 632, B). — *Ephraem.* De perfect. homin. (T. III, p. 283, D : ἡμεῖς οὖν τοῦ μίσους ἐσμὲν πληρούμενοι).

peuples du Nord auraient dû faire éclater la charité chrétienne, mais les Chrétiens rivalisaient de barbarie avec les Barbares. Au IIIe siècle, les Goths pillèrent l'Asie; beaucoup de Chrétiens s'emparèrent des biens de leurs frères captifs, se faisant eux-mêmes, dit *S. Grégoire*, Goths pour les autres (1). Il y en eut qui s'enrôlèrent parmi les Barbares, leur montrant les chemins, les maisons à piller, les frères à égorger (2). Lorsque les invasions redoublèrent au IVe siècle, la crainte chassa les habitants de l'Empire; ils allèrent chercher un asile dans des provinces moins exposées, mais ils n'obtenaient des secours qu'au prix de la liberté. Il fallut qu'une loi rappelât à la charité ou plutôt au devoir ces Chrétiens plus cruels que les hommes du Nord (3).

La corruption viciait le Christianisme jusque dans son essence. Dans la pensée du Christ, tous ses disciples doivent être également saints; l'égalité religieuse prend la place de l'aristocratie intellectuelle et morale de l'antiquité. Mais bientôt la distinction des clercs et des laïques, de la sainte existence des moines et de la vie séculière, détruisit le dogme fondamental du Christianisme, et ouvrit la porte à tous les excès. Les hommes vivant dans le monde se croyaient dispensés, non seulement de l'observation rigoureuse des préceptes de l'Évangile, mais même des prescriptions d'une morale vulgaire : « S'il arrive, dit un orateur chrétien, qu'un prêtre sévère reproche aux hommes du siècle leurs péchés, s'il leur demande pourquoi ils se livrent à la débauche, à la rapine, au brigandage, ils lui répondent : *Que pouvons-nous faire, nous hommes du siècle? nous ne sommes pas des clercs, nous ne sommes pas des moines*. A les entendre, quiconque n'est pas clerc ou moine, peut se permettre tout ce qui n'est pas permis » (4).

(1) *Gregor. Thaumat.* Epist. can. 5. — On trouve les mêmes plaintes au Ve siècle dans les homélies de *S. Maxime* (Biblioth. Max. Patrum, T. VI, p. 46).

(2) *Gregor. Thaumat.* ib. 6, 7.

(3) L. 2, *Cod. Theod.* V, 5. La loi veut que ces réfugiés soient regardés comme libres. Elle ordonne aussi que personne ne puisse retenir ceux que les Barbares auraient faits captifs. L'Empereur recommande l'exécution de cette loi aux évêques.

(4) Voyez le Sermon d'un auteur inconnu, inséré dans les œuvres de *S. Augustin* (T. V, Append. Serm. 82).

Les Pères de l'Église s'élevèrent en vain contre cette désertion de la doctrine évangélique; ils montrèrent vainement qu'il n'y a pas deux espèces de Chrétiens, que tous doivent aspirer à la perfection; s'il se trouvait quelque fidèle s'efforçant de régler sa vie d'après les préceptes de l'Évangile, on le poursuivait de railleries et d'insultes : « Tu es un homme grand, juste, tu es un second Élie, tu rivalises avec S. Pierre, tu n'es pas de ce monde, tu es un ange descendu du ciel » (2). « On nous traite de moines, dit *S. Jérôme,* parce que nous ne portons pas d'habits de soie; on nous traite d'hommes moroses, insociables, parce que nous ne sommes pas ivres, et que nous ne déchirons pas notre bouche par des éclats de rire » (3).

La corruption générale provoqua une violente réaction chez des hommes animés de l'esprit du Christianisme primitif. Des sectes se séparèrent de l'Église, pour ne pas se souiller du contact de prétendus Chrétiens qui amassaient de l'argent par d'infâmes usures et dépensaient leurs rapines dans la débauche (4). Du sein des monastères surgirent déjà au IV[e] siècle des réformateurs. Les uns s'élevaient contre le jeûne, les prières pour les morts; ils protestaient contre le relâchement des mœurs, par une renonciation absolue au monde (5). D'autres attaquaient le culte que l'on rendait aux reliques des martyrs; ils traitaient les catholiques de « cinéraires et d'idolâtres »; ils accusaient l'Église de conserver des superstitions païennes; ils blâmaient la vie monastique comme inutile au prochain, et la continence en général comme une occasion d'immoralité (6). Il y eut des moines, précurseurs de Luther,

(1) *Chrysost.* De Lazaro, Or III (T. I, p 737); — Homil. VII in Epist. ad Hebr. (T. XII, p. 79); — adv. oppugnator. Vitae monast. III, 14 (T. I, p. 101, A; 102, D).

(2) *Augustin.* Serm. I, § 4, in Psalm. 90. Cf. Serm. II, § 4, in Psalm 48.

(3) *Hieronym.* Epist. 19 (T. IV, P. 2, p. 51). — Les Africains se distinguaient par leur haine pour les ascètes : « Dès qu'un anachorète ou un moine se montre à Carthage, les injures, les outrages, les malédictions pleuvent sur lui. La populace le poursuit de railleries comme si elle pourchassait quelque monstre » (*Salvian.* De Gubernat. Dei, VIII, p. 194, sq.).

(4) *Theodoret.* Haeret. Fab. IV, 10; *Id.* Hist. Eccl. IV, 10.

(5) Le moine *Aërius* et ses sectateurs (*Epiphan.* Haeres. 75, 3).

(6) *Vigilantius* (*Hieronym.* Epist. 37 ad Ripuar. T. IV, P. 2, p. 282, sqq.).

qui repoussèrent la distinction d'une double morale et soutinrent le dogme de l'unité chrétienne, embrassant les laïques aussi bien que les clercs et les moines (1).

Ces tentatives de réforme échouèrent. Des erreurs s'y mêlaient; mais eussent-elles été pures comme la doctrine de Jésus Christ, elles auraient été impuissantes. Le vice était dans la société corrompue à laquelle le Christianisme se trouvait lié. Les Pères de l'Église, tout en combattant les réformateurs avec violence, avouent la gravité du désordre. La corruption avait gagné ceux-là mêmes qui auraient dû guider les fidèles dans la voie de la perfection chrétienne. L'épiscopat, que les S. Ambroise, les S. Augustin redoutaient comme une charge trop difficile, était recherché par le commun des fidèles pour des avantages temporels. On vit se reproduire dans les élections ecclésiastiques les mauvaises passions, les artifices coupables, la corruption et jusqu'aux violences qui avaient déshonoré les élections d'Athènes et de Rome (2). Tel candidat vantait le rang de ses aïeux, un autre séduisait ses juges par l'appât d'une table somptueuse; il y en avait qui promettaient de partager les dépouilles de l'Église avec leurs complices! (3).

La soif des richesses et des jouissances matérielles, cette mala-

(1) *Jovinianus* (*Hieronym*. c. Jovin. I, p. 146. — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 1, p. 514 et suiv.).

(2) *Ammien Marcellin* rapporte (XXVII, 4) que Damase et Ursin se disputèrent le siége de Rome avec une fureur qui alla jusqu'au meurtre. Damase l'emporta de haute lutte; 137 cadavres furent trouvés le lendemain dans la basilique où s'assemblaient les Chrétiens. L'historien ajoute : « En vérité, quand je considère l'éclat de cette dignité dans la capitale, je ne suis plus surpris de cet excès d'animosité entre les compétiteurs. Le concurrent qui l'obtient est sûr de s'enrichir des libérales oblations des matrones, de rouler dans le char le plus commode, d'éblouir tous les yeux par la splendeur de son costume, d'éclipser dans ses festins jusqu'aux profusions des tables royales... »

(3) *Sidon. Apollinar*. Epist. IV, 25; VII, 5. — « La dignité épiscopale, dit *S. Ephrem* (Serm. de Reprehens. T. VI, p. 665, E, F), est si auguste, que les anges mêmes craindraient d'en être revêtus. Et nous, nous l'achetons ! non pour pratiquer la justice, la charité, mais pour assouvir notre avarice, pour avoir un moyen de nous emparer du bien d'autrui ». — *Sulpice Sévère* compare les premiers temps du Christianisme à ceux où il vivait : « On mettait alors plus d'ardeur à rechercher la gloire du martyre, qu'on n'emploie aujourd'hui de vils moyens pour briguer l'episcopat » (Hist. Sacr. lib. II. *Bibliotheca Maxima Patrum*, T. VI, p. 344, H).

dic des sociétés en décadence, infecta l'Église. Des moyens honteux furent mis en usage par les prêtres et les moines pour s'emparer des successions des femmes et des vieillards. « J'apprends, dit *S. Jérôme* (1), que quelques-uns des nôtres rendent des services honteux à des vieillards sans enfants. Ils apportent eux-mêmes le pot de chambre, ils assiégent le lit, ils reçoivent dans leurs mains le pus de l'estomac, les humeurs des poumons. Ils tremblent à l'entrée du médecin; ils lui demandent pâles de frayeur, si le malade va mieux; pour peu que le vieillard ait pris de forces, ils se croient en péril; ils feignent la joie, pendant que leur âme est torturée par l'avarice ». Il fallut que le législateur intervînt pour réfréner cette sordide cupidité. Par un édit adressé à Damase, évêque de Rome, l'Empereur Valentinien défendit aux moines et aux prêtres de fréquenter la demeure des veuves et des vierges; il les déclara incapables de recevoir des donations ou des legs de leurs pénitentes (2). Les plaintes douloureuses que cette loi arracha à *S. Jérôme* attestent la gravité du mal: « Voici une grande honte pour nous, s'écrie le solitaire de Béthléem; les prêtres des faux dieux, les bateleurs, les personnes les plus infâmes peuvent être légataires; les clercs et les moines seuls ne peuvent l'être; une loi le leur interdit, et une loi qui n'est pas faite par des empereurs ennemis de la religion, mais par des princes chrétiens. Cette loi même, je ne me plains pas qu'on l'ait faite, je me plains que nous l'ayons méritée; elle fut inspirée par une sage prévoyance, mais elle n'est pas assez forte contre l'avarice; on se joue de ses défenses par de frauduleux fidéicommis » (3). « Je rougis de le dire, mais il le faut pour que nous rougissions au moins de notre déshonneur; nous vivons en apparence dans la pauvreté et nous mourons riches » (4). *Zosime*, cet historien que l'on a accusé de calomnier le Christianisme, n'a

(1) *Hieronym.* Epist. 34 ad Nepot. (T. IV, P. 2, p. 261).

(2) L. 20, *Cod. Theod.* XVI, 2.

(3) *Hieronym.* Epist. 34 (T. IV, P. 2, p. 260, sq.). Traduction de *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 341.

(4) *Hieronym.* Epist. 95 (T. IV, P. 2, p. 776) : « Plenis sacculis morimur divites, qui quasi pauperes vivimus ».

donc pas exagéré en disant que les moines, « sous le prétexte de partager leurs biens avec les pauvres, réduisaient tout le monde à la pauvreté » (1).

La corruption allait de pair avec la soif des richesses. Les gastronomes de l'Empire trouvèrent de dignes successeurs dans le sein de l'Église. C'est toujours *S. Jérôme* qui parle : « Honte à ces prêtres qui ne songent qu'à amasser des richesses! Nés dans de pauvres maisons, sous le chaume du laboureur, ceux qui avaient à peine du pain d'orge pour rassasier leur estomac affamé, repoussent maintenant la fleur de froment et le miel. Ils connaissent les noms et toutes les espèces de poissons; ils savent sur quels rivages les huîtres ont été recueillies; au goût des oiseaux, ils reconnaissent les provinces où ils ont été pris. Ils se délectent à raison de la rareté des aliments, ils les savourent à raison du danger qu'il y a de les procurer » (2).

Ailleurs *S. Jérôme* flétrit d'autres vices du clergé : « Il avoue, la rougeur au front, qu'il y a des hommes qui briguent la prêtrise pour voir plus librement les femmes. La parure est tout leur soin ; leurs cheveux sont bouclés avec le fer; leurs doigts brillent du feu des diamants; ils marchent du bout des pieds; vous les prendriez pour de jeunes fiancés, plutôt que pour des clercs » (3). Ne dirait-on pas des abbés du XVIII[e] siècle? Ces prêtres mondains étaient sans doute une exception; mais la vie de ceux qui vivaient retirés du siècle, n'était pas plus pure; ils trouvaient moyen de se livrer aux plaisirs de la chair, en conservant les dehors de la sainteté. Le plus grand nombre entretenaient chez eux des femmes sous le nom de *sœurs*. Les plaintes des Pères de l'Église, les décrets des conciles, les lois des Empereurs attestent les honteux désordres qui se cachaient sous ces relations : « L'aveu est affligeant à faire, dit *S. Jérôme;* mais la vérité, bien que triste, doit être dite. Quelle est cette peste des *femmes introduites?* (4) des épouses sans

(1) *Zosim.* Hist. V, 23 : τὸ πολὺ μέρος τῆς γῆς ᾠκειώσαντο, προφάσει τοῦ μεταδιδόναι πάντων πτωχοῖς πάντας ὡς εἰπεῖν πτωχοὺς καταστήσαντες.

(2) *Hieronym.* Epist. 34 ad Nepot. (T. IV, P. 2, p. 261).

(3) *Hieronym.* T. IV, P. 2, p. 40, sq. (Traduction de Villemain et de Chateaubriand).

(4) *Subintroductae* ou *agapetae*.

mariage légitime? espèce nouvelle de concubines qui ne sont que des courtisanes à l'usage d'un seul homme? (1) Elles partagent avec lui la maison, la table, souvent le lit. Et on nous appelle des hommes soupçonneux quand nous murmurons!... Si ces relations étaient si saintes, pourquoi le frère abandonne-t-il la sœur que la nature lui a donnée, pour chercher une sœur étrangère? Pourquoi la sœur dédaigne-t-elle son frère non marié, pour chercher un frère étranger? N'est-ce pas pour entretenir un commerce criminel, sous le prétexte de consolation spirituelle »? (2). Ce qui indigne le plus *S. Chrysostome*, c'est cette hypocrisie de la vertu qui couvre le vice : « Mieux vaudrait, dit-il, fréquenter des filles publiques que de tromper les hommes, en vivant avec de prétendues sœurs et amies » (3). Il fallut l'intervention active et réitérée des Conciles pour diminuer l'abus; il ne fut jamais détruit (4).

La corruption envahit jusqu'aux solitudes des monastères. Les reproches que *S. Ephrem* adresse aux moines du IV[e] siècle ne sont pas moins vifs que les accusations de S. Jérôme contre le clergé séculier : « Nous avons renoncé au monde et nous pensons au monde; nous avons quitté nos maisons, et nous en avons gardé les préoccupations et les soucis; nous avons abandonné les possessions de la terre, et nous ne cessons de contester pour elles; nous sommes humbles en apparence, et dans l'âme nous ambitionnons les honneurs; nous paraissons aimer la pauvreté, et nous sommes dominés par la convoitise... A l'extérieur nous sommes moines, notre cœur est dur et inhumain; à l'extérieur

(1) Meretrices univirae.

(2) *Hieronym.* Epist. 18 ad Eustoch. (T. IV, P. 2, p. 53).

(3) *Chrysostom.* Contra eos qui subintroductas habent. T. I, p. 288, sq. — S. Chrysostome est moins soupçonneux que S. Jérôme; cependant il avoue que ces *amies* des prêtres reçoivent souvent la visite des sages-femmes, quelquefois pour les accoucher, ordinairement pour vérifier leur virginité; celles qui se soumettent à l'épreuve, dit-il, n'en sortent pas toujours victorieuses, la plupart s'y refusent par prudence (Quod regul. femin. vir. cohab. non debeant. T. I, p 248, sq.).

(4) Voyez les conciles d'*Ancyre*, can. 19; de *Nicée*, can. 3; de *Carthage*, III, 17; d'*Arles*, II, 3; de *Tolède*, IV, 42. Le législateur lui-même crut devoir condamner ces relations criminelles (L. 44, *Cod. Theod.* XVI, 2).

nous sommes pieux, en réalité nous sommes homicides; à l'extérieur nous sommes charitables, par le cœur nous sommes ennemis; à l'extérieur nous jeûnons, dans nos mœurs nous sommes des pirates; à l'extérieur nous sommes pudiques, et dans l'âme adultères » (1).

Nous avons accumulé les témoignages, nous en rapporterons encore (2), pour qu'il ne reste aucun doute sur ce fait, que « la société païenne était restée la même, malgré sa conversion apparente » (3). C'est un triste enseignement que l'histoire donne aux civilisations qui se corrompent : lorsque la décadence morale a usé une société, elle doit périr. La religion ne saurait rendre la vie à un monde qui tombe en pourriture. Il faut des orages pour purifier l'atmosphère; plus l'air est infecté, plus la tempête est furieuse et destructrice. La religion chrétienne avait en elle les éléments d'une régénération morale; mais elle se corrompit au contact d'une société corrompue; elle menaçait de périr avec le monde ancien, lorsque Dieu envoya les Barbares.

CHAPITRE II.

LES LOIS.

Les Panégyristes de Constantin le glorifient « d'avoir remplacé la dureté des anciennes lois par l'éternelle justice, d'avoir corrigé les vices et réformé les mœurs » (4). *Montesquieu* a donné à

(1) *Ephraem.* adv. vitiose viventes (T. I, p. 112, D, E; 113, E, F). Les ouvrages de S. Ephrem sont remplis de ces plaintes. Voyez son *Discours ascétique* (T. I, p. 40, sqq.).

(2) Voyez plus bas, chap. IV.

(3) *Guizot,* Cours d'Histoire, XIVe leçon.

(4) *Publ. Optat. Porphyr.* Panegyr. 39; — *Nazar.* Paneg. 38.

ces éloges de rhéteurs l'autorité de sa parole puissante : le Christianisme, dit-il, a imprimé son caractère à la jurisprudence (1). L'influence du Christianisme sur la législation ne peut être niée, mais elle n'est pas aussi profonde que le suppose l'auteur de l'*Esprit des Lois*. Les mœurs étaient restées païennes, malgré l'apparente conversion de l'Empire. Le droit, expression de l'ancien ordre social, ne pouvait se modifier qu'avec la société même. L'intervention violente du législateur, pour changer, pour détruire en un jour l'ouvrage de douze siècles, était impossible. Dans le fait, il n'y songea pas. A part quelques modifications inspirées par le sentiment de la charité chrétienne, la législation romaine resta intacte (2).

L'ancien monde était rongé par un vice qui en prépara la dissolution. L'esclavage subsiste dans les dernières compilations de Justinien avec la même rigueur que sous le Paganisme; l'égalité chrétienne reste limitée à l'ordre spirituel. Le Christianisme proclame le dogme de la fraternité humaine, mais cette grande vérité n'avait pas pénétré dans les idées, dans les mœurs : il y a plus, l'Église elle-même méconnut la maxime évangélique, en repoussant comme des ennemis, des êtres impurs, tous ceux qui se séparaient de la doctrine orthodoxe. Le monde ancien était divisé en citoyens et Barbares, cependant la *barbarie* n'avait pas été érigée en crime : l'*hérésie* divisa l'humanité en sectes irréconciliables. Cette aberration de l'esprit chrétien laissa des traces funestes dans la législation. Des divergences de doctrine furent flétries à l'égal de la haute trahison; les hérétiques, exclus de l'unité chrétienne, furent mis par le législateur hors du droit commun. Les lois sur les hérésies renferment le principe des guerres religieuses qui ont ensanglanté l'Europe.

Ainsi, loin de réformer la société avec les dogmes vivifiants de la charité et de la fraternité, le Christianisme introduisit de nou-

(1) *Esprit des Lois*, XXIII, 21. *Montesquieu* ajoute : « Il est certain que les changements de Constantin furent faits ou sur des idées qui se rapportaient au Christianisme, ou sur des idées prises de sa perfection ».

(2) *Gans* (Erbrecht, T. III, p. 2-15) dit que le Christianisme n'a exercé sur le monde ancien qu'une influence de dissolution.

veaux germes de division et de haine. Cependant la puissance de la vérité l'emporte sur les passions des hommes. La doctrine évangélique, bien qu'altérée par l'intolérance d'une Église fondée sur la Révélation, était appelée à modifier insensiblement les mœurs; et une fois les mœurs imprégnées du sentiment de l'unité humaine, tous les vices de l'ancien monde disparaîtront. Telle est la loi constante qui préside au développement de l'humanité, il faut des siècles pour préparer un dogme nouveau, il faut des siècles pour que la vérité pénètre les intelligences et les cœurs, il faut encore des siècles pour que du domaine de la foi et de la raison elle passe dans la réalité. Ne cherchons donc pas dans la législation des Empereurs chrétiens une application réfléchie et rigoureuse des maximes de l'Évangile : heureux si nous y découvrons quelques efforts timides pour mettre l'état social en harmonie avec les croyances religieuses.

§ 1. *Le Droit Civil.*

Le droit romain était destiné à devenir l'un des éléments de la civilisation moderne. Empreint à son origine d'un esprit étroit comme la cité où il prit naissance, il se développa et acquit un caractère de généralité sous l'influence de la conquête et de la monarchie universelle de l'Empire. Les grands jurisconsultes de Rome, inspirés par la philosophie, dégagèrent le droit des liens de la cité, et en firent ce droit célèbre qui régit l'Europe sous le titre glorieux de raison écrite. Les Empereurs chrétiens continuèrent l'œuvre de la philosophie. A l'époque où le droit revêtit sa forme définitive, les dernières traces du droit strict disparurent. L'inégalité qui présidait dans l'ancienne jurisprudence aux rapports des personnes et jusqu'aux droits sur les choses, fait place à l'égalité. Plus de distinction entre la parenté masculine et la parenté par les femmes; la famille civile se confond avec la famille naturelle. Le droit ne connaît plus de fonds italiques ni de fonds provinciaux; il n'y a qu'une seule propriété, la propriété fondée sur la nature.

On a attribué ces modifications du droit à l'influence de la

doctrine chrétienne (1); il faut plutôt en chercher la cause dans la dissolution de l'Empire romain et la translation du siége des Empereurs à Constantinople. En quittant l'Italie, le droit dut perdre tous les traits caractéristiques qui avaient leur racine dans le sol romain. L'action du Christianisme devient plus sensible dans la législation sur le mariage. Les Romains, comme tous les peuples de l'antiquité, voyaient dans le mariage une institution politique, destinée à donner de nombreux citoyens à l'État. Mais le sentiment moral s'affaissant avec la décadence du monde ancien, il arriva que les Romains préférèrent les jouissances du célibat aux charges du mariage. Le législateur intervint pour sauver la République de la dépopulation : de là les célèbres lois d'Auguste qui punissent le célibat et jusqu'aux unions stériles. Mais les lois furent impuissantes; la corruption et la dépopulation allèrent croissant. C'était à la religion nouvelle à purifier les mœurs et à réhabiliter le mariage. Le Christianisme dépassa le but; par une violente réaction contre le matérialisme païen, il exalta la virginité et toléra à peine le mariage. Tel fut l'esprit qui anima Constantin, lorsqu'il abolit les lois d'Auguste (2). Eusèbe, son biographe, nous fait connaître la pensée des conseillers de l'empereur chrétien : « Comment punir le célibat, lorsque la Thébaïde se remplit de solitaires qui rejettent le mariage comme une marque de la déchéance du genre humain? Ils sont dignes d'admiration plutôt que de châtiment ceux qui s'élèvent ainsi au-dessus de la nature » (3). Qu'importe aux Chrétiens l'extinction de la population? Ne serait-ce pas un bonheur pour les hommes, si ce monde misérable avait une fin?

La société païenne n'avait pas le sentiment de la pureté qui distingue la morale de l'Évangile. La femme n'était qu'un instrument de jouissance et de reproduction, le concubinage était légitime. Dégradée moralement, la femme occupait aussi dans l'ordre civil un rang inférieur. Au point de vue chrétien, toute union non

(1) *Troplong*, De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains, ch. VII.

(2) L. 1, *Cod. Theod.* VIII, 16.

(3) *Euseb.* Vita Constantini, IV, 26.

consacrée n'est qu'une débauche. Le législateur n'osa pas aller aussi loin que la religion, cependant il défendit les concubines aux hommes mariés (1). Le Christianisme admet l'égalité de la femme et de l'homme sous le rapport religieux; le législateur ne pouvait refuser l'égalité civile à un sexe qui donnait des martyrs et des saintes à l'Église. Constantin abolit la tutelle des femmes (2); Justinien plaça la parenté utérine sur la même ligne que la parenté consanguine, dans le nouvel ordre de succession qu'il établit. Ces lois contiennent en germe toute une révolution. L'ancien droit reposait sur la puissance, c'est-à-dire sur le droit du plus fort. Le droit nouveau consacre les sentiments de la nature, il est fondé sur l'affection qui doit être égale entre tous les membres d'une même famille (3).

L'antiquité était l'âge de la violence; les êtres faibles devaient plier sous les plus forts. La puissance du père n'était pas un pouvoir qui protège, mais une domination qui régit et exploite. Le droit de vie et de mort avait cédé au lent progrès des mœurs, mais la dureté de l'esprit antique persistait dans le droit que l'on reconnaissait au père d'exposer son enfant. Dès que le Christianisme pénètre dans le monde païen, la voix de l'humanité se fait entendre. *Lactance* demande, « comment un père peut ôter à des êtres à peine formés l'existence qu'il ne leur a pas donnée, puisqu'elle vient de Dieu. Le Créateur fait naître les âmes pour la vie et non pour la mort... Ceux qui offrent ainsi leurs propres entrailles en proie aux chiens se rendent coupables d'une action plus cruelle que le meurtre... Que si l'enfant exposé trouve quelqu'un qui se charge de le nourrir, on le livre à la prostitution ou à la servitude »... (4). La société païenne s'était déjà émue pour l'innocence sacrifiée. Le législateur romain reproche aux pères de demander aux étrangers une compassion qu'ils n'ont pas eux-mêmes (5); il reconnaît le droit de l'enfant exposé à la liberté.

(1) L. 1, *Cod. Just.* V, 26.
(2) L. un., *Cod. Theod.* II, 17.
(3) *Troplong*, De l'influence du Christianisme.
(4) *Lactant.* Div. Inst. VI, 20. — Cf. *Tertull.* Apolog. 9; — *Justin.* Apolog. I.
(5) *Trajan.* Epist. ad. Plin. X, 72; — L. 4, D. XXV, 3.

Constantin est en apparence moins humain que Trajan; il permet à celui qui recueille l'enfant de le réduire en servitude (1). Mais le législateur chrétien est avant tout préoccupé de sauver la vie à l'enfant, il sacrifie sa liberté pour exciter la compassion par l'appât de l'intérêt (2). La liberté prévalut en définitive dans les lois de Justinien (3).

On est étonné de voir les Empereurs chrétiens hésitant ainsi devant un crime : c'est un nouveau témoignage de la ténacité des mœurs païennes. Le droit de l'enfant à la vie avait été méconnu par des Platon, des Aristote; l'usage de les exposer était général. La misère croissant avec la décadence universelle, les parents pauvres trouvaient une excuse à leur inhumanité dans leur impuissance. Le législateur n'osa pas punir l'exposition, bien que le Christianisme la condamnât; il essaya de la prévenir en venant au secours des parents pauvres. Constantin porta plusieurs édits dans cet esprit d'humanité; ce sont ses plus beaux titres de gloire: « Si quelque père a des enfants auxquels sa pauvreté l'empêche de donner des aliments et des vêtements, ayez soin que notre fisc et même notre domaine privé leur en procure sans délai : car les secours à donner aux enfants qui viennent de naître ne comportent pas de retard » (4). — « Nous avons appris que les habitants de l'Afrique, pressés par le besoin, vendent ou donnent en gage leurs enfants. Nous voulons que ceux dont l'indigence sera constatée reçoivent du secours de notre fisc, afin de ne pas se voir forcés, ou à mourir de misère, ou à commettre une action honteuse » (5).

Les lois de Constantin attestent l'influence du Christianisme, mais aussi son impuissance : l'exposition n'est pas un crime, la vente de l'enfant est encore un droit. La charité évangélique n'est pas parvenue à humaniser les mœurs. La barbarie ancienne ne cédera qu'à la puissance d'une barbarie plus forte, plus p[illegible]

(1) *Paul.* Sent. V, I, 1.
(2) *Troplong*, De l'influence du Christianisme, p. 126, 127.
(3) L. 4, *Cod. Just.* VIII, 52. — *Novell.* 153.
(4) L. 1, *Cod. Theod.* XI, 27.
(5) L. 2, *Cod. Theod.* XI, 27.

plus généreuse. Alors le cri de l'humanité sera entendu et il sera vrai de dire : « Honneur à la bénignité évangélique, à qui l'on doit l'abolition d'une coutume qu'autorisaient les législations les plus fameuses de l'antiquite » ! (1).

§ 2. *Peines. Prisons.*

« Nous ne faisons pas assez d'attention, dit *Chateaubriand* (2), aux améliorations évidemment apportées dans les lois par la mansuétude du Christ. Accoutumés que nous sommes à lire des faits atroces, quand nous voyons des hommes déchirés avec des ongles de fer, exposés nus et frottés de miel à la piqure des mouches, torturés par l'ordre d'un juge ou la vengeance d'un simple créancier, nous ne nous demandons pas comment cela n'arrive plus chez les nations civilisées du monde moderne. Le progrès si lent de la société ne suffit pas pour rendre compte de ces changements; il y faut reconnaître une cause plus générale; cette cause est l'esprit du Christianisme ». Illusion historique! L'humanité qui caractérise les temps modernes a pénétré dans les lois; mais parce que cette bienfaisante révolution s'est accomplie dans les sociétés chrétiennes, faut-il en rapporter toute la gloire au Christianisme? On oublie que l'humanité dans les lois date d'un siècle qui professait une hostilité ouverte pour la religion du Christ. Ce n'est pas à dire que le Christianisme n'ait pas contribué à humaniser les mœurs, mais il a fallu pour cela le *lent progrès* des siècles. C'est une grande gloire pour la religion d'avoir imprimé cette tendance à l'esprit humain.

Les lois des Empereurs chrétiens sont loin d'être aussi humaines que le croit l'auteur du *Génie du Christianisme;* c'est à peine si l'on y trouve quelques tentatives de réforme. Constantin abolit le supplice de la croix; cette peine avait été sanctifiée par la

(1) *Chateaubriand*, Études Historiques. L'illustre écrivain se trompe en disant que les lois des Empereurs défendirent l'exposition des enfants.

(2) *Chateaubriand*, Études Historiques.

mort du Christ; c'eût été en quelque sorte outrager le Fils de Dieu que de continuer à l'infliger aux esclaves. Justinien défendit de mutiler les criminels en leur coupant les mains ou toute autre partie du corps (1). L'Empereur dit qu'il se sent ému de pitié pour la faiblesse humaine; peut-être à son insu était-il inspiré par une pensée chrétienne; l'homme étant l'image de Dieu, n'est-ce pas une impiété de le mutiler?

La confiscation, qui naguère souillait encore nos codes, est une des peines les plus odieuses : elle frappe moins le coupable que sa famille. Les lois romaines la prodiguaient. Sous les Empereurs, c'était moins le fisc qui profitait des dépouilles des condamnés que les courtisans qui assiégeaient le palais des Césars et inventaient des crimes pour assouvir leur cupidité : la peine créait des criminels. Il eût été digne d'un législateur chrétien d'abolir la confiscation, peine injuste et qui prête à de coupables abus; mais l'esprit fiscal l'emporta. Constantin crut avoir assez fait, en réservant aux femmes, aux enfants émancipés les biens qui leur étaient propres; il promit de venir au secours des enfants sous puissance (2). Constance et Valentinien firent un pas de plus, ils ordonnèrent que les biens des condamnés passeraient à leurs enfants; mais en exceptant de ce bienfait les coupables de lèse-majesté, ils laissaient la porte ouverte aux délateurs (3). La délation avait pris sous l'Empire un caractère monstrueux; les Empereurs chrétiens la flétrissent comme le plus grand de tous les crimes : « Les délateurs sont les ennemis du genre humain, leur nom funeste est une menace perpétuelle pour la vie des hommes » (4). Mais les lois furent impuissantes pour réprimer cette fureur; le mal avait ses racines dans la passion dominante, la cupidité. Les délateurs officiels firent place aux *pétiteurs*, hommes avides qui poursuivaient les condamnations pour profiter des dé-

(1) *Novell.* 134, ch. 9.

(2) L. 1, *Cod. Theod.* IX, 42.

(3) LL. 2, 6, *Cod. Theod.* IX, 42. Le Code Théodosien contient encore quelques lois de Théodose et d'Arcadius (LL. 8, 15, eod.) qui tendent à garantir les intérêts de la famille, mais le principe de la confiscation subsiste.

(4) LL. 1, 2, 10, 24, *Cod. Theod.* X, 10.

pouilles des coupables. Les Empereurs portèrent décrets sur décrets pour réprimer un vice qui ne fit qu'augmenter avec la décadence de l'Empire (1).

Le principe de la confiscation résista à ces timides efforts. Non seulement les enfants des condamnés étaient punis dans leur fortune, mais les peines corporelles, la mort même frappaient des innocents. La personnalité des peines fut consacrée dans des circonstances exceptionnelles : le législateur ne voulut pas que la chute d'un favori ou la défaite d'un tyran entraînât le supplice de la famille et des amis du coupable (2). Mais les lois ordinaires qui punissaient les enfants pour les crimes de leurs parents ne furent pas abrogées (3).

Telles furent les seules mesures d'humanité que la religion inspira aux premiers empereurs chrétiens. La décadence morale de l'antiquité fut plus forte que le génie de l'Évangile. Si nous voulions poursuivre l'histoire de la législation du Bas-Empire, nous verrions les lois devenir plus cruelles, bien que l'influence du Christianisme fût toute puissante. La plus horrible des procédures a passé de la législation impériale au moyen âge et n'a cédé qu'à l'humanité du XVIII[e] siècle. Les Romains faisaient usage de la torture sur les esclaves; mais même sous les Tibère, les citoyens étaient à l'abri d'un moyen de preuve considéré comme ignomineux. Sous le despotisme de Constantinople, il n'y avait plus de citoyens; l'exemption de la torture devint un privilége, et ce privilége même ne garantissait pas les accusés de trahison; des vieillards, des enfants pouvaient être torturés, lorsque l'intérêt du prince ou de l'État semblait compromis (4).

La philanthropie moderne, après avoir introduit l'humanité dans les lois, s'est émue du sort de ceux qu'elles frappent. Les premières tentatives pour la réforme des prisons remontent aux

(1) Constantin, Valentinien, Valens, Théodose le Grand, Arcadius, Honorius, Théodose le Jeune, Valentinien III portèrent des lois pour réprimer l'avidité des *petitores* (Voyez le livre X, Tit. 10 du *Code Théodosien*, avec les observations de *Godefroy*).

(2) L. 18, *Cod. Theod.* IX, 40.

(3) *Godefroy*, sur la loi 18 précitée.

(4) *Gibbon*, ch. XVII.

Empereurs chrétiens. Le despotisme, l'arbitraire, l'impuissance des lois, se joignaient à la barbarie ancienne, pour faire des prisons un séjour hideux. Écoutons un orateur païen (1) : « Les Gouverneurs, pour plaire à quelque homme puissant, mettent en prison ceux qui ne doivent pas y être selon les lois; ils les y laissent languir, sans se mettre en peine de les juger. Beaucoup meurent, ou par le mauvais air que produit l'encombrement des détenus dans un lieu étroit, ou par les autres misères qu'on leur fait endurer ». *Libanius* dit qu'on ne pouvait pas même se coucher dans les prisons pour dormir. La nourriture était insuffisante pour conserver la vie. L'orateur flétrit les magistrats homicides qui punissent, comme s'ils étaient coupables, des malheureux qui sont innocents ou présumés tels, puisqu'ils n'ont subi aucune condamnation. Ils s'excusent, dit-il, sur leur peu de loisir, cependant ils donnent des journées entières aux spectacles, aux festins et à des divertissements encore plus criminels. *Libanius* exhorte l'empereur Théodose à apporter des remèdes efficaces à des maux qu'il ne lui est pas permis d'ignorer, parce qu'il est prince, ni de tolérer, parce qu'il est obligé de rendre justice à ses sujets.

La voix de l'humanité, dont Libanius s'était fait l'organe, fut écoutée. Théodose défendit les emprisonnements arbitraires comme un crime de lèse-majesté. On voit par sa loi (2), que les hommes puissants renouvelaient, quoique Chrétiens, les excès de l'antique patriciat; ils faisaient de leurs demeures des prisons pour les débiteurs insolvables. Constantin adoucit le sort des débiteurs du fisc; on les emprisonnait, on leur infligeait les fouets et les autres supplices que les lois réservent aux coupables; l'Empereur réprima ces abus (3). Les accusés éveillèrent aussi sa sollicitude; il ordonne d'examiner et de vider les procès avec toute la diligence possible; il veut qu'on ne retienne les prévenus en prison qu'en cas de nécessité, et alors on doit la leur rendre aussi douce qu'il se peut; il défend de les mettre dans des

(1) *Libanius*, de Vinctis, dans *Gothofred.* Op. jurid.
(2) L. 1, *Cod. Theod.* IX, 11.
(3) L. 3, *Cod. Theod.* XI, 7.

cachots privés de lumière et d'air. Les geôliers maltraitaient les prisonniers, pour extorquer de l'argent des malheureux, ou parce qu'ils en avaient reçu de leurs ennemis. Constantin punit ce crime de mort : « Les rigueurs de la prison, dit-il, sont trop peu de chose pour des coupables, et sont bien dures pour des innocents » (1).

Ces nobles sentiments honorent la religion qui les inspirait, mais ils ne produisirent aucun bien durable. Théodose publia une constitution dans le même but et qui resta tout aussi inefficace (2). Le despotisme des Empereurs n'avait de puissance que pour le mal, il était impuissant pour le bien. Les lois portées en faveur des accusés étaient de vaines paroles; l'arbitraire était de l'essence du Gouvernement, il l'emporta sur le bon vouloir des maîtres. Cette faiblesse inhérente au despotisme explique le grand nombre d'édits qui répètent les mêmes dispositions. La multiplicité des lois est la marque la plus certaine de leur inefficacité : le faible Arcadius fut obligé de rappeler aux magistrats des devoirs que les Constantin et les Théodose leur avaient vainement recommandés (3). La législation tournait dans un cercle vicieux. Pour introduire un peu d'humanité dans les prisons, elle invoquait la surveillance des juges (4); mais les juges eux-

(1) L. 1, *Cod. Theod.* IX, 3.

(2) « Les accusés ne seront pas mis dans les prisons, ou au moins ils ne seront mis aux fers qu'après avoir été convaincus; ils en seront promptement tirés, soit pour être punis, soit pour être mis en liberté. Pour empêcher les geôliers de profiter honteusement de la misère des prisonniers, par la négligence des magistrats, ils seront obligés de porter tous les mois au juge l'état des détenus, marquant leur nombre, de quel jour ils sont en prison, et de quoi ils sont accusés » (L. 3, *Cod. Th.* IX, 2; — L. 6, *Cod. Theod.* IX, 3; — Cf. LL. 6, 18, *Cod. Th.* IX, 1).

(3) L. 18, *Cod. Theod.* IX, 1. Arcadius recommande à tous les magistrats d'examiner et d'expédier promptement ceux qui sont dans les prisons, sans les y laisser longtemps languir, ou par paresse, ou pour s'acquérir une vaine estime de douceur par une véritable cruauté.

(4) Une loi d'Honorius (L. 7, *Cod. Th.* IX, 3) ordonne que tous les dimanches, les juges se feront amener les prisonniers pour s'enquérir d'eux-mêmes de quelle manière on les traite; si des geôliers, qui vendent leur cruauté et leur âme aux accusateurs ou à leur avarice propre, ne leur refusent point les secours que l'humanité réclame. Que si les prisonniers n'ont pas de quoi se nourrir, le juge assignera par jour au geôlier ce qui lui sera nécessaire.

mêmes auraient eu besoin de surveillants. Honorius fit un appel aux évêques. En ces temps malheureux, dit le savant commentateur du Code Théodosien, il n'y avait plus ni charité, ni respect pour les lois parmi les Romains, tout occupés à se déchirer les uns les autres; le seul secours qui restât aux faibles était l'intervention des évêques pour qui l'on avait encore quelque considération; Justinien les chargea formellement de la visite des prisons (1).

Ainsi l'autorité civile reconnaisait son impuissance et déléguait ses pouvoirs à l'autorité religieuse. Il fallait les miracles de la charité chrétienne pour porter remède aux maux qui rongeaient la société, l'égoïsme et la corruption. Le Christianisme se préoccupa de la pureté des femmes même au milieu de la fange des prisons. Constantin ordonna la séparation des sexes (2). Justinien alla plus loin; il défendit d'emprisonner les femmes, soit pour dettes, soit pour crimes; elles sont admises à fournir caution, même une caution juratoire; si le crime est grave, elles seront retenues dans un monastère (3). Mais le sentiment chrétien dépassait parfois le but; le salut des individus lui faisait oublier l'intérêt de la société. Il poussait si loin le pardon des injures qu'il voyait presque une vengeance dans la poursuite d'un délit : les moines arrachaient les coupables des mains de la justice. Le législateur réprima leur zèle indiscret; mais il céda à l'empire des croyances chrétiennes en prodiguant les grâces. Ce n'était plus une faveur individuelle accordée au repentir; on donnait la liberté en masse aux prisonniers pour honorer la solennité de Pâques : les juges devaient ouvrir les prisons, sans même attendre les ordres du prince (4). Dans une de ces lois de grâce, on lit les célèbres paroles de Théodose : « Plût à Dieu qu'il fût en mon pouvoir de ressusciter les morts! » (5) L'Empereur oublia ces sentiments de clémence, lorsqu'il sévit contre Thessalonique.

(1) LL. 22, 23, *Cod. Just.* I, 4.
(2) L. 3, *Cod. Theod.* IX, 3.
(3) *Novelle* 134, ch. 9.
(4) L. 8, *Cod. Theod.* IX, 38.
(5) L. 19, *Cod. Theod.* X, 10.

Pour mettre un frein aux passions du despotisme, il ordonna que l'exécution des sentences capitales serait suspendue pendant trente jours (1). Triste compensation du défaut de garanties réelles! La liberté, la vie dépendaient du caprice d'un homme, d'un favori, d'un eunuque. Le Christianisme ne songea pas à remplacer l'arbitraire par des lois. Il fallut que des races nouvelles, animées au plus haut degré de cet esprit de liberté individuelle qui manquait aux anciens, vinssent remplacer les populations abâtardies de l'Empire.

N° 3. L'ESCLAVAGE.

« Plutarque nous dit que, du temps de Saturne, il n'y avait ni maître ni esclaves. Dans nos climats, le Christianisme a ramené cet âge » (2). « La raison, pendant plus de vingt siècles, avait fondé la société sur l'esclavage d'une partie de ses membres, et ne s'est pas même doutée qu'il fût possible d'abolir la servitude. L'humanité est redevable de ce grand bienfait au Christianisme » (3). Voilà ce que disent Montesquieu et Lamennais. Les adversaires de la religion chrétienne soutiennent au contraire qu'elle n'a eu aucune influence sur l'émancipation des esclaves. Qu'on ouvre, disent-ils, les codes de Justinien publiés après six siècles de christianisme par un prince plus théologien que législateur, et l'on y trouvera l'esclavage dans toute la dureté antique.

Nous avons répondu d'avance à l'exagération de ces systèmes (4). Il est certain que le dogme de l'égalité détruit fondamentalement l'esclavage; mais les Stoïciens aussi reconnaissaient l'égalité des hommes, et cependant on leur reproche de ne s'être pas doutés que la société pût exister sans esclaves. On peut adresser le même reproche au Christianisme. L'égalité chrétienne n'est que l'égalité religieuse; la liberté par excellence, c'est la

(1) L. 13, *Cod. Theod.* IX, 40.
(2) *Montesquieu*, Esprit des Lois, XV, 7.
(3) *Lamennais*, Essai sur l'indifférence, ch. XI.
(4) Voyez plus haut, p. 92 et suiv.

liberté intérieure, la délivrance du péché. Tout ce qui est extérieur, la liberté civile aussi bien que la liberté politique, laisse les Chrétiens indifférents, plus indifférents encore que les Stoïciens; car ils professent un profond mépris pour ce monde, ils préfèrent la servitude à la liberté. Pénétrés de ces idées, ils ne pouvaient pas désirer l'affranchissement des esclaves, ils ne pouvaient pas même y songer. Cependant le Christianisme, tout en ne pressentant pas l'affranchissement des esclaves, a eu sa part dans cette grande révolution, en moralisant les classes serviles et en répandant la croyance de l'égalité humaine.

Les Pères de l'Église ont un vif sentiment de la fraternité des hommes; au nom de cette fraternité, ils demandent que les maîtres traitent leurs esclaves comme leurs égaux : « Ils sont hommes comme nous, dit *S. Clément d'Alexandrie;* Dieu est le même pour tous, pour les esclaves et pour les hommes libres » (1). « Les patriarches, dit *S. Augustin,* ne mettaient de différence entre les esclaves et leurs enfants que pour ce qui regarde les biens de ce monde; car ils les aimaient tous également en Dieu, de qui nous attendons les biens éternels. Cela est tellement conforme à l'ordre de la nature, que le nom de père de famille est venu de là, les méchants maîtres eux-mêmes l'affectent » (2). « L'Église rend les maîtres plus faciles envers leurs esclaves, par la considération du Très-Haut, qui est leur commun maître; elle les dispose à demander plutôt par la douceur qu'à exiger par la force... En rappelant le souvenir de nos premiers pères, elle réunit par les liens d'une même société et d'une véritable fraternité, les citoyens aux citoyens et tous les hommes ensemble » (3).

(1) *Clement. Alex.* Paedag. III, 12, p. 307.

(2) *Augustin.* De Civit. Dei, XIX, 16.

(3) *Augustin.* De Morib. Eccl. Cath. 63. Comparez *S. Ambroise* (Epist. 63, 112, T. II, p. 1048 : « Domini servis imperare non quasi conditione subditis, sed ita ut naturae ejusdem cujus vos estis, consortes eos esse memineritis »). — *S. Isidore de Peluse* écrit à Cynégius (Epist. I, 471) pour l'engager à traiter ses esclaves avec humanité : « Nous ne sommes qu'un avec eux, soit que nous les considérons par rapport à la nature, ou selon les principes de la foi, ou en vue du Jugement dernier. Ils sont hommes comme nous, et s'ils nous sont soumis, c'est ou par le sort de la guerre, ou par quelque autre événement qui ne change rien à ce qu'ils ont de commun avec nous ».

Les Conciles, interprètes des sentiments de l'Église, punirent la dureté des maîtres. Mais la punition même atteste combien l'esclavage était encore enraciné dans les mœurs chrétiennes : une maîtresse qui aura tué volontairement son esclave en la maltraitant, en est quitte pour sept ans de pénitence! (1) L'Église se préoccupe autant de l'intérêt des maîtres que du sort des esclaves. Le Concile de Gangres frappe d'anathème ceux qui, sous prétexte de religion, enseignaient aux esclaves à quitter leurs maîtres et à mépriser leur autorité (2).

Tel est aussi l'esprit de la législation des Empereurs chrétiens. Déjà les Césars païens avaient transféré le droit de vie et de mort des maîtres aux magistrats; ils avaient soumis le pouvoir de correction à des limites dictées par l'humanité (3). Constantin ne fit que continuer ce mouvement civilisateur : il ordonna aux maîtres d'user de leurs droits avec modération. Sa Constitution déclare homicide « celui qui tue volontairement son esclave à coups de bâtons ou de pierres, celui qui lui fait avec un dard une blessure mortelle, celui qui suspend son esclave avec un lacet, celui qui fait déchirer son corps par des bêtes féroces, celui qui sillonne ses membres avec des charbons ardents, » etc. (4). Cette loi témoigne moins pour l'humanité du législateur que pour la barbarie de la société. Constantin ne songe pas à désarmer les maîtres; il leur permet les verges, le fouet, la prison, les chaînes, en leur recommandant d'en user avec discrétion; mais si l'esclave meurt par une suite indirecte de ses blessures, le maître n'est pas puni (5). C'est laisser à la cruauté une facile excuse. Il y a des maux que le législateur s'efforce en vain de modérer, il faut qu'il les détruise jusque dans leur racine : donnez à un homme la propriété d'un homme, ce droit monstrueux produira d'inévitables abus. Le Christianisme proclame que tous les hommes sont frères, et cependant le législateur chrétien affiche le mépris des esclaves :

(1) *Concile d'Elvire* (IVe siècle), can. 5.
(2) *Concil. Gangr.* (IVe siècle), can. 3.
(3) *Troplong,* De l'influence du Christianisme, p. 71.
(4) L. 9, *Cod. Theod.* IX, 12.
(5) LL. 1, 2, *Cod. Theod.* IX, 12.

« Ce sont des êtres vils, c'est la lie de la société » (1). Il prend à cœur d'empêcher la confusion de ce sang méprisable avec le sang libre : si une femme, dit Constantin, se dégrade au point de se livrer à un esclave, elle tombera elle-même en servitude, ainsi que les enfants auxquels elle donnera le jour. La loi chrétienne est plus sévère que le sénatus-consulte claudien (2). Ces êtres dégradés peuvent-ils au moins s'unir entre eux? Il eût été digne des Empereurs chrétiens de donner un caractère légal à l'union des esclaves; mais la fraternité évangélique était encore si peu comprise qu'au milieu d'une société en apparence chrétienne, le mariage des esclaves resta assimilé à l'union fortuite des animaux.

Cependant le Christianisme est incompatible avec la rigueur d'un droit qui outrage la nature humaine. Les disciples du Christ pouvaient-ils dire comme les grandes dames de Rome : un esclave est-il un *homme?* Il ne convient pas, dit *S. Augustin,* qu'un Chrétien possède un esclave, comme il possède un cheval ou de l'argent (3). Une fois que l'esclave cesse d'être assimilé aux objets du monde physique, il cesse virtuellement d'être esclave. Le sentiment chrétien se manifeste dans la faveur que le législateur accorde aux affranchissements. Une des premières lois de Constantin fut de les permettre dans l'Église, en présence du peuple, avec l'assistance des évêques qui signaient l'acte (4). C'était une belle mission donnée au Christianisme de présider à une œuvre d'humanité et d'égalité; c'était associer une pensée religieuse à la liberté et dire aux Chrétiens que dans le sein de l'Église il ne doit plus y avoir ni maîtres ni esclaves. L'usage s'introduisit d'émanciper les esclaves aux jours consacrés au culte. Tout acte juridique était prohibé les dimanches; Constantin autorisa les affranchissements. Il accorda aux clercs le privilége de donner la liberté pleine et entière à leurs esclaves, par concession verbale, sans solennité, sans acte public (5). Les Empereurs païens avaient apporté des

(1) L. 1, *Cod. Theod.* X, 26 : Ex servili faece vilitas.
(2) L. 1, *Cod. Theod.* IV, 9.
(3) *Augustin.* De Sermone Domini in Monte, I, § 59.
(4) L. 1, *Cod. Theod.* IV, 7.
(5) L. 1, *Cod. Theod.* II, 8.

restrictions au droit d'affranchissement; Justinien les abolit (1).

Sans le désordre des temps, dit *Chateaubriand* (2), les lois de Constantin auraient affranchi tout d'un coup une nombreuse partie de l'espèce humaine. L'auteur du *Génie du Christianisme* se fait illusion sur la portée des lois de Constantin. La servitude subsiste dans toute sa force; pas une voix ne se fait entendre pour demander la liberté, l'égalité des esclaves. L'affranchissement est toujours une œuvre individuelle; jamais l'esclavage n'aurait été aboli par ce moyen. Les Romains au temps du paganisme affranchissaient aussi leurs esclaves, et avec une libéralité telle que les lois durent y mettre des limites; cependant la servitude resta intacte. Il en fut de même des affranchissements chrétiens. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'en favorisant les affranchissements, en y mêlant une pensée religieuse, le Christianisme avançait l'heure de la liberté. C'était un pas dans la marche laborieuse du genre humain vers sa destinée : c'est ainsi que le progrès s'accomplit.

La passion de la vie monastique augmenta les affranchissements. Ceux que l'amour de la perfection chrétienne poussait dans les déserts ou dans les communautés religieuses, commençaient par se dépouiller de leurs biens; ils donnaient la liberté à leurs esclaves. On lit dans les sermons de *S. Augustin,* que tel laïque a émancipé ses esclaves devant toute l'Assemblée avant de prendre le diaconat, que les esclaves d'un autre sont entrés avec lui dans le monastère comme ses frères, mais qu'il va aujourd'hui les émanciper solennellement par l'autorité des évêques (3). *S. Augustin* avoue que « la plupart de ceux qui entrent dans l'esclavage de Dieu sortent de l'esclavage des hommes; ce sont ou d'anciens affranchis ou des esclaves que leurs maîtres ont affranchis dans cette intention » (4). L'affranchissement subit de la classe servile aurait jeté dans la société une population indigente et corrompue.

(1) *Instit.* I, 6, princ.
(2) Études Historiques.
(3) *Augustin.* Serm. 356, §§ 3, 6.
(4) *Augustin.* De opere monachor. § 25.

L'admission des esclaves dans les monastères leur donnait à la fois la liberté, l'égalité et le pain.

Cependant l'Église n'admettait les esclaves qu'avec l'autorisation de leurs maîtres; elle repoussait ceux qui se réfugiaient dans son sein, pour échapper à un traitement cruel ou pour y trouver la liberté. Les esclaves profitaient de l'inviolabilité des Églises pour y chercher un asile; il arrivait parfois que le clergé les protégeait contre les poursuites des maîtres. *S. Basile* défendit à ses moines de retenir les esclaves : « On doit leur faire des exhortations, les rendre meilleurs, puis les renvoyer » (1). L'Empereur Théodose II porta une loi conçue dans cet esprit (2) : quand même un esclave aurait reçu les ordres, il doit être rendu à sa condition primitive (3).

Tels étaient les sentiments de l'Église à l'égard des esclaves après cinq siècles de Christianisme; ils ne différaient guère de ceux que la philosophie avait professés. Les Jurisconsultes de l'Empire reconnaissent que l'esclavage est contraire à la nature (4), et cependant, dans la rigueur de leurs déductions, ils ne distinguent pas l'esclave d'un cheval. L'idée de l'égalité primitive des hommes était devenue un dogme de la religion nouvelle; cependant l'Église consacrait l'esclavage de son autorité. Les lois païennes sur la servitude étaient maintenues. Un peu d'humanité dans le traitement des esclaves, quelques facilités pour leur affranchissement, voilà à quoi se réduit l'influence du Christianisme sur la législation romaine. Tout ce qu'il y avait d'horrible dans la servitude antique se pratiquait encore sous les Empereurs chrétiens. Les marchés d'esclaves étaient toujours fournis par la

(1) *Basil.* Regul. fusius tractat. XI.

(2) L. 5, *Cod. Theod.* IX, 45 : « Si les esclaves se réfugient sans armes dans une Église, le clergé en avertira dès le lendemain leurs maîtres; ceux-ci les retireront après qu'on les aura réconciliés avec eux. Si les esclaves sont armés, les maîtres ont le droit d'employer la force pour les reprendre, même de les tuer comme homicides, s'ils se défendent ». L'Empereur menace les ecclésiastiques qui n'obéiront pas à la loi, de les faire déposer par leurs évêques et de les faire punir par les tribunaux civils.

(3) L. 3, *Cod. Theod.* IX, 45.

(4) Voyez le T. III de cet ouvrage.

guerre. Au VI[e] siècle, S. Grégoire le Grand conçut l'idée d'une mission apostolique dans la Grande-Bretagne, en voyant des prisonniers saxons exposés en vente à Rome. L'exposition des esclaves entraîne l'inquisition révoltante de l'acheteur, l'homme est ravalé à l'état d'animal : « Combien de fois, dit *Claudien* dans ses invectives contre le vieil Eutrope, a-t-il changé de maître, de tablettes et de nom? (1) Combien de fois a-t-il été mis à nu devant l'acheteur consultant le médecin sur des défauts cachés »? (2) Les esclaves étaient traités avec une dureté toute païenne (3). Leur nombre était toujours considérable, une seule victoire de Stilichon jeta 200,000 Barbares dans le commerce (4). Lorsqu'Alaric campa devant les portes de Rome, les esclaves arrivèrent en foule sous ses drapeaux, ils formèrent toute une armée (5).

L'esclavage était le fondement de la société ancienne; il ne pouvait disparaître qu'avec la transformation de cette société. Il fallait qu'une civilisation nouvelle prît la place de la civilisation gréco-romaine pour que la servitude cessât de déshonorer l'humanité. Ce passage du monde ancien à un monde nouveau n'est pas l'œuvre du Christianisme seul. Le Christianisme n'est que l'un des éléments de la civilisation moderne; le génie des peuples du Nord a dans le développement du monde occidental une place aussi considérable que la religion. C'est sous l'influence des Barbares que l'esclavage romain s'est changé en servage : cette révolution a été le premier pas vers la liberté. Le Christianisme a mis dans les âmes le principe de l'égalité religieuse, mais il a reculé devant l'application de ce dogme à la société civile et politique. C'est à la voix des libres penseurs, des philosophes, revendiquant la liberté et l'égalité politiques, que les dernières traces de servitude personnelle disparurent. L'abolition de l'esclavage n'est

(1) Le marchand devait placer devant chacun des esclaves qu'il exposait en vente, une tablette contenant l'indication de ses défauts.

(2) *Claudian.* in Eutrop. I, 33, sqq.

(3) *Chrysost.* Homil. XV in Epist. ad Ephes. (T. XI, p. 112, F).

(4) *Orose* (Hist. VII, 37) dit qu'on vendait les prisonniers indistinctement pour un *aureus*, au lieu du prix ordinaire de 25 *aurei*.

(5) *Zosime* (V, 42) dit que le nombre des esclaves fugitifs s'éleva à 40,000.

pas due au Christianisme, elle est l'œuvre de la civilisation progressive.

N° 4. LES GLADIATEURS.

Il y avait dans le monde romain une espèce d'esclaves dont le nom restera une flétrissure de la barbarie antique. Rappelons en l'honneur de la philosophie, que c'est un philosophe qui le premier fit entendre la voix de l'humanité dans l'arène sanglante de Rome. Les Pères de l'Église n'ont fait que répéter contre les spectacles de gladiateurs les ardentes invectives de Sénèque. « Tuer est un art, dit *S. Cyprien;* on ne commet pas seulement le crime, on l'enseigne; y a-t-il quelque chose de plus horrible? » (1) Les Apologistes flétrissent comme un homicide le plaisir que les païens trouvent à voir couler le sang (2). Cicéron croyait qu'on pouvait légitimement condamner les criminels à périr dans le Cirque : « Quelle est donc, s'écrie *Tertullien*, cette justice qui, pour corriger un coupable, en fait un assassin? »

Le Christianisme, arrivé au pouvoir, s'efforça d'extirper ce plaisir affreux. Mais telle est la puissance des mœurs, que la barbarie païenne survécut au culte des idoles : les jeux de gladiateurs ne disparurent qu'avec la société romaine. Constantin les abolit l'année du concile de Nicée. Sa constitution atteste combien les progrès de l'esprit humain sont lents. Le législateur ne réprouve pas les combats des prisonniers de guerre : les Barbares n'étaient pas des hommes, même pour les Romains convertis au Christianisme; les panégyristes du premier empereur chrétien le louent d'avoir donné au peuple le spectacle de Germains se tuant entre eux (3). La loi de Constantin ne fut appliquée que dans les provinces de l'Orient. L'Empereur se borna à défendre en Occident, que les soldats et les officiers du palais combattissent dans le Cirque (4). Cette prohibition dépeint les mœurs : la vue du

(1) *Cyprian.* Epist. I, p. 4, E.

(2) *Athenagor.* Legat. pro Christ. c. 35. — *Theophil.* ad Autolyc. III, 15. — L'âme des spectateurs, dit *Tatien* (c. Graec. c. 23), se nourrit en quelque sorte de chair humaine. Compar. *Lactance* (Epitome Div. Inst. 63).

(3) L. 1, *Cod.* XV, 12. — *Euseb.* Vita Constant. IV, 25.

(4) L. 2, *Cod. Theod.* XV, 12.

sang était devenue une ivresse, une fureur. Les lois n'avaient pas la puissance d'abolir une institution qui était aussi profondément enracinée dans le génie du peuple romain. Valentinien exempta les Chrétiens de la peine du Cirque; les païens pouvaient toujours être condamnés au combat de gladiateurs : ce n'était pas leur faire injure, puisque au besoin des personnages considérables descendaient volontairement dans l'arène (1).

Telles étaient les lois. A en croire le récit d'un historien ecclésiastique, un saint anachorète aurait accompli ce que les Empereurs n'avaient pu faire. Télémaque, sorti tout exprès de sa solitude de l'Orient, se jette dans l'amphithéâtre; sans autre autorité que celle de son froc, il s'efforce de séparer les gladiateurs aves ses mains pacifiques. Les spectateurs, enivrés de l'esprit du meurtre, le massacrèrent : « Vrai martyr de l'humanité, dit *Chateaubriand,* il racheta de son sang le sang répandu au spectacle de la mort. De ce jour, les combats de gladiateurs furent définitivement abolis » (2). Le dévouement de Télémaque, en supposant que le fait rapporté par *Théodoret* soit historique, fut tout aussi impuissant que les lois des Empereurs. Il faut lire la correspondance de *Symmaque,* un des beaux caractères du paganisme expirant, pour se faire une idée de la passion que les combats de gladiateurs excitaient toujours à Rome. Ses lettres sont remplies de recommandations pour acheter au loin des bêtes féroces, et fournir des combattants à l'arène. Les Empereurs chrétiens étaient emportés par la société restée païenne. Symmaque remercie Théodose le Grand d'avoir envoyé des captifs sarmates pour « servir aux plaisirs du peuple de Mars » (3). Des prisonniers saxons s'étranglèrent pour échapper à la honte de l'amphithéâtre : le noble Romain regrette que leur mort ait diminué la jouissance de ses compatriotes (4). Il ne restait aux Romains dégénérés que l'esprit cruel de leurs ancêtres. Sous le règne même d'Honorius qui, dit-on, abolit les jeux de gladiateurs en Occident, *Salvien* adresse

(1) L. 8, *Cod. Theod.* IX, 40.
(2) *Theodoret.* Hist. Eccl. V, 26. — *Chateaubriand,* Études historiques.
(3) *Symmach.* Epist. X, 4.
(4) *Symmach.* Epist. II, 46.

ective aux Chrétiens qui couraient à des spec
ort des hommes est goûtée comme la plus grand
ue dis-je? s'écrie-t-il; on ne se contente pas de l
que les hommes soient lacérés, que des bêtes féroce
ent de chair humaine; des hommes mangés par de
voilà les délices des spectateurs. Les malheureux sont
dévorés autant par les regards des spectateurs que par les dents
des lions » (1).

Salvien écrivait ses éloquentes accusations au milieu de l'invasion des Barbares. Trèves avait été trois fois saccagée; les derniers débris de ses habitants demandèrent une grâce à l'Empereur, le rétablissement des jeux du Cirque (2). Les Barbares mirent fin à cette barbarie. C'était leur sang qui avait longtemps réjoui le peuple roi; à leur tour maintenant de faire couler le sang à flots; mais du moins ils ne le versent que sur les champs de bataille, la mort cesse d'être un plaisir. Les jeux cruels que le Christianisme avait été impuissant à détruire, tombèrent sous les coups des hommes du Nord.

CHAPITRE III.

LA POLITIQUE.

§ 1. *Le Christianisme et la Politique.*

L'esclavage, la cruauté, ces vices des mœurs ancienr
purent être guéris par le Christianisme; il fallut que de
jeunes et pures vinssent en aide à la charité, à l'humanit

(1) *Salvian.* De Gubern. Dei, VI, p. 124.
(2) Voyez plus bas, ch. IV.

tiennes. Les Barbares étaient plus nécessaires encore pour introduire un nouveau principe dans la politique. Les républiques anciennes se vantaient de leur liberté, longtemps on les a crues sur parole; mais cette liberté devait être profondément viciée, puisque, à Rome comme chez les Grecs, elle aboutit à la plus affreuse tyrannie. L'esprit de liberté individuelle manquait à l'antiquité; le citoyen n'avait aucune valeur, l'État l'absorbait. Lorsque le jour vint où l'État fut l'Empereur, il ne resta plus une ombre de liberté. Un despotisme absolu, comme il n'en a jamais existé, et pour l'honneur de l'humanité il faut espérer qu'il ne se reproduira plus, pesa sur l'Empire romain. Dans le monde oriental auquel les Césars empruntèrent les formes de leur gouvernement, il n'y avait ni droits, ni garanties pour les hommes; mais du moins le despotisme avait une couleur religieuse qui le voilait et le faisait accepter. Le pouvoir des Césars était celui de la force brutale dans toute sa nudité.

Le Christianisme pouvait-il modifier ce despotisme, rendre aux hommes la liberté sans laquelle il n'y a pas de vie? Le Bas Empire est une réponse à cette question : l'Église y était toute puissante et la dégradation de l'espèce humaine y était au comble. C'est que le Christianisme n'avait pas en lui la force, les éléments nécessaires pour régénérer la société politique. Dès le principe, il s'annonça comme une religion de l'autre vie, il abandonna la terre à César. Que lui importait le gouvernement d'un monde qui devait bientôt finir? Devenu religion des Empereurs, le Christianisme ne s'inquiéta pas davantage de réformer l'état social. Les Chrétiens n'avaient pas plus que les Païens la conscience du mal qui rongeait l'antiquité; le remède n'était pas en leurs mains. Ils dédaignaient ce monde corrompu; les plus courageux le fuyaient; ceux qui y restaient ne s'intéressaient pas à la vie politique, ou ils l'acceptaient telle que le despotisme de Byzance l'avait faite. Contents d'être libres dans leurs rapports avec Dieu, ils ne songeaient pas qu'il y eût une autre liberté. Si le Christianisme était resté seul en présence de l'Empire, l'Europe entière aurait partagé le sort de Constantinople, et serait devenue avec les Grecs la proie des Barbares de l'Orient. Mais la Providence

s Barbares à renouveler l'humanité. Les Germains plus haut degré cet esprit de liberté qui manquait t au Christianisme. Le despotisme oriental s'écroule ps des peuples du Nord; de nouvelles sociétés se forées d'un nouvel esprit. C'est sous l'influence puissante germanique que nos institutions politiques se sont développées : ce que nous avons de liberté, nous le devons aux Barbares et non au Christianisme.

Le Christianisme étant indifférent à la vie politique, acceptant tout gouvernement, même le despotisme de Constantinople comme légitime, on conçoit que son influence sur les Empereurs ait dû être à peu près nulle. Cependant à entendre les écrivains ecclésiastiques, les Constantin, les Théodose auraient été des modèles de princes. La protection puissante que les Césars chrétiens accordèrent à l'Église naguère persécutée a aveuglé les historiens; ils leur prêtent des sentiments et des vertus qu'ils n'ont pas. Les panégyristes de Constantin, de Théodose ne nous disent pas ce que leurs héros ont été, mais ce que les Empereurs devraient être dans l'esprit du Christianisme.

Quel est donc cet idéal d'un prince chrétien? *S. Augustin* a pris soin de le tracer : « Il fait régner la justice, il ne se laisse pas enivrer par les flatteries qu'on lui prodigue, il ne s'énorgueillit pas de la soumission, de l'humilité qu'on lui témoigne; il se souvient toujours qu'il est homme; il met sa puissance au service de la Majesté de Dieu pour propager son culte; il craint Dieu, il l'aime, il l'honore; il est lent à punir et prompt à pardonner; s'il tire le glaive de la justice, c'est lorsque l'intérêt de l'État l'exige, jamais pour assouvir sa haine ou sa vengeance; s'il pardonne, ce n'est pas pour assurer l'impunité à un coupable, mais dans l'espoir de son amendement; s'il est forcé souvent de prendre des mesures sévères, il compense cette nécessité par la douceur de sa miséricorde et par la générosité de ses bienfaits. Il est d'autant plus retenu dans les plaisirs qu'il serait plus libre de s'y abandonner. Il aime mieux de commander à ses mauvaises passions qu'à tous les peuples de la terre. Et il fait tout cela, non pour la vaine gloire, mais pour l'amour de la félicité éternelle, ayant soin

offrir au vrai Dieu, pour ses péchés des sacrifices d'humilité, e miséricorde et de prières » (1).

Cet idéal d'un prince chrétien satisfait-il nos besoins légitimes e liberté? Répondait-il du moins aux exigences des temps où il a té tracé? Ce n'est pas le prince que S. Augustin considère, c'est e Chrétien. Le peuple ne figure pas dans son tableau. Pas un trait l'indique la conscience des maux épouvantables que l'oppression fiscale faisait peser sur le monde romain, pas un mot qui fasse soupçonner la nécessité d'une réforme radicale pour arrêter la décadence de l'Empire. S. Augustin écrivait au milieu de l'invasion des Barbares : Rome était prise par les Goths, Carthage allait devenir la proie des Vandales. Dans ces temps désastreux, la première vertu d'un prince n'était-elle pas la vertu guerrière? Il ne s'agissait pas de faire des guerres de conquête, mais de sauver la patrie. Mais pour les Chrétiens, il n'y a qu'une patrie, le ciel; prince et sujets ne doivent avoir qu'une préoccupation, celle de leur salut éternel. Qu'importe après cela la tyrannie d'un despote, les exactions du fisc, les pillages et les cruautés des Barbares?

La différence est grande entre ce type d'un prince chrétien et le vif sentiment de liberté, d'indépendance qui animait les peuples du Nord, et qui s'est incarné dans nos institutions. Heureux cependant les peuples de l'Empire, si les Césars avaient pratiqué sur le trône les vertus de l'Évangile! Jetons un coup-d'œil sur les destinées du monde devenu chrétien; nous y verrons régner la tyrannie et la corruption qui avaient miné le monde païen. Rien n'est changé que le nom.

§ 2. *Constantin.*

Les passions religieuses se sont emparées du personnage de Constantin. Les écrivains ecclésiastiques ne voient en lui que le premier empereur chrétien. Les Grecs le placent parmi leurs saints, et le proclament *égal aux apôtres* (2). Les Pères de l'Église

(1) *Augustin.* De Civ. Dei, V, 24.

(2) *Fleury* (Histoire Ecclés. XI, 60). L'honnête Fleury ajoute : « On doit croire que e baptême a effacé toutes les taches de sa vie; mais on y en trouve de grandes, depuis nême qu'il se fut déclaré pour la religion chrétienne ».

le célèbrent comme le favori du ciel (1) : « Dieu l'a comblé de ses bienfaits, pour en faire le héraut de la vraie religion (2); il a réalisé l'idéal d'un prince chrétien (3), l'image du gouvernement céleste (4); le monde n'a jamais vu son pareil » (5).

Le cardinal *Baronius*, malgré sa partialité pour l'Église, a senti la rougeur lui monter au front, en rapportant ces platitudes de l'adulation ecclésiastique. Il cherche à excuser les exagérations d'*Eusèbe*; il voit dans son ouvrage moins une histoire qu'une espèce de *Cyropédie chrétienne* (6). Constantin appréciait mieux sa mission; il disait qu'il était un instrument dans les mains de Dieu (7). On l'a exalté comme le second fondateur du Christianisme. Sa conversion entraîna, il est vrai, celle de l'Empire; mais ce bienfait fut acheté par de grands maux, l'hypocrisie, la corruption, l'intolérance. Le véritable intérêt de la religion chrétienne demandait qu'elle s'établît et se propageât par ses propres forces. Mais les Barbares approchaient, il fallait que l'Église fût fortement constituée pour résister à cet immense cataclysme; il fallait qu'elle fût une puissance, pour dompter les hommes du Nord; dépourvue d'autorité, elle aurait succombé, et la civilisation avec elle. Constantin lui donna le pouvoir; en ce sens, il avait raison de se dire un instrument des desseins de Dieu. Mais si nous considérons son gouvernement, sa politique, nous ne trouverons en lui qu'un despote oriental.

Un théologien catholique dit que Constantin établit le régime des lois (8). L'éloge ressemble presque à une satire. Il est vrai

(1) *Euseb.* Vita Const. I, 6 : θεοφιλῆ καὶ τρισμακάριον. — *Augustin.* De Civ. Dei, V, 25 : « Deus Constantinum, verum Deum colentem, tantis terrenis implevit muneribus, quanta optare nullus auderet ».

(2) *Euseb.* Vita Const. I, 4 : Θέος μόνον αὐτὸν, οἷόν τινα μέγιστον φωστῆρα καὶ κήρυκα τῆς ἀπλανοῦς θεοσεβείας, διὰ παντοίων τῶν εἰς αὐτὸν κεχορηγημένων ἀγαθῶν, ἐνεδείξατο.

(3) *Euseb.* Vita Const. I, 3 : ἐναργὲς ἅπασιν ἀνθρώποις παράδειγμα θεοσεβοῦς κατέστη βίου.

(4) *Euseb.* Vita Const. I, 5 : τῆς δ'αὐτοῦ μοναρχικῆς ἐξουσίας τὴν εἰκόνα δοὺς.

(5) *Euseb.* Vita Const. I, 10 : οἷον ὁ σύμπας οὐχ ἱστόρησεν αἰών. Cf. ib. IV, 75.

(6) *Baron.* Annal. Eccles. ad ann. 324, § V.

(7) *Constant.* ap. *Euseb.* Vita Const. II, 28 : τὴν ἐμὴν ὑπηρεσίαν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐπιτηδείαν ἐζήτησέ τε καὶ ἔκρινεν.

(8) *Bergier*, Dict. de Théol., vo Gouvernement.

qu'on trouve dans le Code Théodosien des édits par lesquels l'Empereur semble vouloir réprimer l'arbitraire et les vexations du gouvernement impérial (1); mais ces abus sont inséparables d'un régime despotique, et Constantin en abandonnant Rome pour établir sa capitale dans l'Orient donna une force nouvelle au despotisme; laissant pour ainsi dire derrière lui tout souvenir de liberté, il s'abandonna tout entier à l'influence funeste du génie oriental. Le faste, l'avilissement du régime asiatique effarouchaient encore les Romains tout corrompus et tout esclaves qu'ils étaient; les Empereurs n'avaient osé se faire adorer à Rome. Dioclétien commença à Nicomédie, Constantin acheva à Constantinople de mettre la cour romaine sur le pied de celle des Perses. Des princes chrétiens prirent le titre de Divinité, comme pour signifier que désormais la puissance des Empereurs serait sans bornes. Les Césars de Rome se prétendaient aussi au-dessus des lois, mais en conservant les formes de la République, ils ménageaient au moins la dignité humaine. A la Cour de Constantinople, il n'y eut plus que des serviteurs du prince : les *Eunuques,* dans cette *divine hiérarchie,* avaient le pas sur les consuls (2).

Sous le despotisme oriental, il n'y a plus de citoyens, il n'y a que des esclaves; personnes et biens sont la propriété du maître. Cette abjection est acceptée en Orient comme un dogme : elle fut pratiquée à Constantinople sous le nom du fisc. Un Père de l'Église a fait une peinture saisissante des exactions de Dioclétien : « Tellement grande était devenue la multitude de ceux qui recevaient, en comparaison du nombre de ceux qui devaient payer, telle l'énormité des impôts, que les forces manquant aux laboureurs, les champs devenaient déserts et les cultures se changeaient en forêts ». L'orateur chrétien compare les agents du fisc à une armée ennemie envahissant les villes et les campagnes; à une

(1) Dans un édit porté immédiatement après le concile de Nicée, Constantin provoque les plaintes sur les fonctionnaires de tout ordre, quelqu'élevés qu'ils soient en dignité, même les officiers du palais et les amis de l'Empereur. Constantin déclare qu'il veut connaître la vérité, tout citoyen peut la lui dire en toute sécurité; l'Empereur tirera vengeance des coupables (L. 4, *Cod. Theod.* IX, 1).

(2) *Gibbon*, ch. XVII.

oppression permanente, ils joignaient d'intolérables outrages, le fouet et la torture (1). *Lactance* ne se doutait pas qu'il écrivait l'histoire des Empereurs chrétiens. Constantin, à son avénement, sembla répudier la politique de Dioclétien. Un édit, conçu dans le langage boursouflé de l'époque, traite les exigences du fisc de brigandage et menace les agents fiscaux des supplices qu'ils méritent (2). Mais ces menaces n'empêchèrent pas les exactions d'aller croissant. La législation sur les curiales atteste la misère des temps (3). Administrateurs des cités, ils répartissaient l'impôt; ce qui manquait, on le mettait à leur compte. La population diminuant avec la décadence générale, la charge qui pesait sur les magistrats municipaux devint intolérable; ils cherchaient à y échapper, mais en vain; le législateur leur interdit de s'absenter, d'habiter la campagne, de se faire soldats; ils ne peuvent pas entrer dans les ordres, à moins de laisser leurs biens à quelqu'un qui les remplace dans la curie; la mort même ne met pas un terme à cette tyrannie; les fils héritent les honneurs et la misère de leurs pères.

En présence de ces lois, il n'est pas permis d'accuser d'exagération ou de calomnie l'historien païen *Zosime*. Nous avons entendu les plaintes de *Lactance* sur les exactions des agents chargés de percevoir le cens qui frappait la propriété. L'impôt que les Empereurs chrétiens levèrent sur le revenu des commerçants était tout aussi arbitraire : « Lorsque l'époque de la perception approche, dit *Zosime*, il n'y a que gémissements et larmes dans les villes; quand il faut payer, on emploie la torture pour arracher à la misère ce qu'elle ne possède pas; les mères vendent leurs fils, les pères prostituent leurs filles » (4). Constantin défendit le fouet et les tortures, les débiteurs du fisc ne devant pas être confondus avec

(1) *Lactant.* De mort. persecut. VII, 23.

(2) L. 1, *Cod. Theod.* I, 7.

(3) *Savigny*, Geschichte des Roemischen Rechts im Mittelalter, T. I, p. 23 : « Man kann keinen deutlichern Begriff von der innern Zerruettung des Reichs unter den christlichen Kaisern erhalten, als an den vielen Constitutionen ueber die Decurionen im Theodosischen Codex ».

(4) *Zosim.* Hist. II, 38,

es criminels (1). Cet édit, inspiré par un sentiment d'humanité et le justice, atteste la gravité du mal. Le Christianisme ne pouvait y porter remède; la population s'éteignait, et les besoins du gouvernement augmentaient; de là les inévitables exactions du fisc.

Le Christianisme, sans force pour rendre la vie à la société, avait cependant la puissance de régénérer les individus. La religion a-t-elle transformé Constantin? A entendre l'évêque *Eusèbe*, le premier Empereur chrétien était le plus humain des hommes (2); les sentiments qu'il lui prête sont dignes d'un disciple du Christ : « Constantin, dit-il, recommandait à ses soldats d'épargner les captifs; hommes, ils ne devaient pas oublier la nature humaine. Quand il les voyait acharnés au carnage, il leur promettait une récompense d'argent pour tout ennemi fait prisonnier. Il sauva ainsi la vie à beaucoup de barbares » (3). L'humanité de Constantin est un des traits de la *Cyropédie chrétienne* qui conviennent le moins au caractère de l'Empereur et de ses soldats. Les Romains ne se croyaient pas tenus à être humains envers des Barbares; *Eusèbe* lui-même, oubliant la fraternité chrétienne, les traite de *bêtes féroces* (4). Constantin, avant sa conversion, jetait les captifs aux bêtes du Cirque. Parmi eux se trouvèrent deux chefs des Francs. L'orateur *Eumène* félicita publiquement l'Empereur d'avoir renouvelé l'ancienne et courageuse coutume qui voulait que les rois vaincus, après avoir servi d'ornement au char du triomphateur, fussent conduits à la mort, pour servir d'exemple aux ennemis du peuple romain (5).

Telle fut l'humanité de Constantin dans la guerre des Gaules. On a dit que, de cruel qu'il était, il devint humain, après s'être converti au Christianisme. La religion chrétienne ne mit dans son âme ni douceur ni justice. Il ne tint pas à l'Empereur que le

(1) Voyez plus haut, p. 318.

(2) *Euseb.* Vita Const. I, 46 : πρᾳότατον τε καὶ ἡμερώτατον καὶ φιλανθρωπότατον.

(3) *Euseb.* Vita Const. II, 13.

(4) θῆρας ἀγρίους (Vita Const. I, 25).

(5) *Eumen.* Panegyr. Const. 12. — Un autre panégyriste compare Constantin à Hercule; de même que celui-ci étouffa deux serpents, de même le héros romain étouffa leux dragons dans le berceau de sa souveraineté (*Nazar.* Paneg. Const. 16).

spectacle de captifs barbares combattant contre les lions ne se renouvelât, après qu'il eut placé la croix sur sa bannière : les Francs envièrent ce plaisir à leur féroce vainqueur et se donnèrent la mort (1). C'est encore après sa conversion qu'il fit mourir le César Licinius; le vaincu s'était abandonné à la clémence du vainqueur, comptant vainement qu'il resterait fidèle à la religion du serment (2). C'est après sa conversion que l'Empereur donna dans son palais le spectacle de cruautés, comme on n'en rencontre que dans les sérails de l'Orient. Il avait un fils de sa première femme; Crispus, élevé par Lactance, gagna les cœurs des peuples comme gouverneur des Gaules; il décida la victoire dans la guerre contre Licinius. Une horrible jalousie poussa le père à ordonner la mort de son fils. Cette condamnation est un meurtre si évident que les Grecs, pour laver le saint Empereur de ce crime, ont imaginé je ne sais quelle pénitence fabuleuse. Les historiens ecclésiastiques ont trouvé un moyen plus facile de défendre Constantin : *Eusèbe* passe ses crimes sous silence; *Sozomène*, se fondant sur le silence d'Eusèbe, nie les faits (3). Rien de plus curieux que les diatribes d'*Evagre* contre Zosime qu'il traite de scélérat et d'infâme, parce qu'il a révélé des crimes patents (4). Le cardinal Baronius se voit réduit à accuser les historiens de l'Église d'une *incroyable stupidité* (5). Constantin expia le meurtre de son fils par le supplice d'une épouse criminelle, et par le massacre des amis des victimes. Le peuple indigné compara le César chrétien au plus criminel des Empereurs païens (6).

(1) Il semble pourtant qu'il resta quelques captifs et qu'ils furent livrés aux bêtes. Le panégyriste exalte cette barbarie comme une action glorieuse : « Tu as réjoui du sang des Francs la pompe de nos jeux; tu nous as offert le spectacle joyeux d'innombrables prisonniers déchirés par les bêtes féroces. Ces barbares, en expirant, avaient plus à souffrir des insultes des vainqueurs que de la dent des animaux dévorants et des angoisses de la mort » (*Panegyr. Veter.* VIII, 24).

(2) Constantin avait promis sous serment à la mère de Licinius qu'il laisserait la vie à son fils (*Zosim.* II, 28 ; — *Eutrop.* X, 6).

(3) *Sozomen.* Hist. Eccl. I, 5.

(4) *Evagr.* Hist. Eccl. III, 41.

(5) *Baron.* Annal. Eccl. ad ann. 341, § 7.

(6) Des vers injurieux, affichés aux portes du palais, comparèrent Constantin à Néron (Voyez les témoignages dans *Gibbon*, ch. 18).

Les enfants de Constantin héritèrent de la cruauté de leur père. Le meurtre souilla la famille impériale; les Césars de Constantinople ne différèrent bientôt des Sultans qui les remplacèrent que par le nom chrétien. Pour qu'aucune des infamies de l'Orient ne manquât à cette cour chrétienne, les Eunuques y disposèrent des faveurs et du pouvoir. Plus puissants que les Empereurs (1), ils intervenaient même dans les querelles religieuses qui divisaient l'Empire; Athanase invective contre ces partisans d'Arius qui refusaient de reconnaître un Fils à Dieu, parce que eux-mêmes étaient incapables d'en avoir (2). La cupidité des courtisans fit autant de mal à l'Empire que leur intolérance. Constantin livra à son entourage les dépouilles des temples; Constance gorgea sa cour de la substance des provinces, sans pouvoir assouvir, dit un historien contemporain, la soif ardente de richesses qui s'était emparée des principaux personnages de l'État (3).

Tel était le gouvernement sous les premiers princes chrétiens. Les abus du despotisme impérial, l'arbitraire, la rapacité, la décadence allaient croissant. C'est un empereur apostat qui soulagea pendant quelques années la misère des provinces (4). Après Julien, les malheurs de l'Empire, joints à un gouvernement détestable, l'emportèrent sur les meilleures intentions.

§ 3. *Théodose.*

La gloire de Théodose rivalise avec celle de Constantin. Constantin leva le premier l'étendard de la croix; Théodose consolida l'Église, en détruisant l'hérésie arienne et le culte des idoles. *S. Augustin* dit qu'il se réjouissait plus d'être membre de l'Église que de porter la couronne (5). *S. Ambroise* parle de lui comme

(1) *Ammien Marcellin* dit (XVIII, 4) que l'*Empereur Constance n'était pas sans crédit auprès de l'eunuque Eusèbe.*

(2) *Athanas.* Ep. ad Solitar.

(3) *Ammian. Marcell.* XVI, 8.

(4) Lorsque Julien arriva dans les Gaules, la moyenne des tributs était de vingt-cinq pièces d'or par tête; quand il quitta, on n'en payait plus que sept. Le peuple dans les transports de sa joie, le comparait à un astre bienfaisant qui lui était apparu au milieu des plus épaisses ténèbres (*Amm. Marcell.* XVI, 5; Cf. ib. XXV, 4).

(5) *Augustin.* De Civ. V, 26, 1.

d'un bienheureux qui règne dans le ciel avec Jésus Christ (1). Son âme, dit l'orateur païen *Thémistius*, était toujours élevée vers le maître de l'univers, pour être gouvernée par lui et recevoir du ciel ce qui est nécessaire pour bien gouverner la terre (2); sa vie était une prière continuelle, sa justice, sa douceur et toutes ses actions étant des prières qu'il adressait sans cesse à Dieu (3).

S. Ambroise et Thémistius s'accordent à représenter Théodose comme un prince d'une bonté sans exemple, plus grand par sa clémence que par ses victoires : « Homme de miséricorde, il croyait recevoir une faveur quand on le priait de pardonner. Il était ravi de prévenir la punition des criminels par la grâce. On ne peut compter combien de personnes il rappela de l'exil ou arracha à la mort, à combien il rendit les biens confisqués de leurs pères, ou donna de ses trésors ce qui leur manquait; on se fût plutôt lassé de demander que lui d'accorder. Il rétablissait les familles prêtes à se ruiner, il consolait ceux qui étaient dans l'affliction, il soulageait ceux qui étaient accablés de misère, il était le refuge des pauvres et des misérables. Il songeait moins à amasser de l'or et de l'argent qu'à se faire un trésor de bonnes œuvres, sachant que c'était là celui qu'on ne lui ravirait jamais » (4).

D'après ces témoignages, on ne saurait douter que Théodose ne fût le modèle d'un Chrétien sur le trône. Suivons-le dans son gouvernement. Rien de plus célèbre que l'édit par lequel il abolit la fameuse Loi de Majesté; en voici les termes, il n'y en a aucun à perdre, dit *Tillemont* (5) : « Si quelqu'un, oubliant toute modestie

(1) *Ambros.* De obitu Theodosii, § 32 (T. II, p. 1206). — *S. Paulin* avait écrit un panégyrique de Théodose; nous ne l'avons plus, mais dans une de ses lettres (Epist. 9) le saint Évêque dit « qu'il n'avait pas tant loué un Empereur qu'un serviteur de Jésus Christ, pas tant un souverain qui exerce sa puissance en dominant avec orgueil, qu'un Roi qui l'exerce en obéissant à Dieu avec humilité, comme à son Seigneur et à son Maître, pas tant un prince élevé au-dessus des autres par son autorité royale, qu'un ministre de Dieu qui a excellé sur tous par sa foi vive et ardente ».

(2) *Themist.* Orat. XVIII.

(3) *Themist.* Orat. XVI.

(4) *Ambros.* De obitu Theodos. §§ 12, 13 (T. II, p. 1201). — *Themist.* Orat. 16, 18.

(5) *Tillemont,* Histoire des Empereurs. Théodose le Grand.

et passant au-delà des bornes de la retenue et de la pudeur, entreprend de diffamer notre nom par des paroles insolentes et outrageuses et que par un esprit turbulent et audacieux il s'efforce de décrier notre gouvernement et notre conduite, nous ne voulons pas qu'il soit sujet à la peine ordinaire portée par les lois, ni que nos officiers lui fassent souffrir aucun traitement rude et rigoureux. Car si c'est par une légèreté indiscrète qu'il a mal parlé de nous, nous le devons mépriser; si c'est par une aveugle folie, nous n'en pouvons avoir que de la compassion; si c'est par une mauvaise volonté, nous la devons pardonner ».

Cet édit est digne d'un prince chrétien; mais les faits ne répondirent pas toujours aux paroles. Les historiens catholiques exaltent l'humanité que Théodose montra après la défaite des usurpateurs Eugène et Maxime; deux ou trois coupables périrent, tous les autres trouvèrent leur pardon dans la clémence de l'Empereur (1). C'est ainsi, dit *Tillemont*, que se conduisent les princes véritablement chrétiens dans les guerres civiles quand elles sont inévitables (2). L'historien des Empereurs oublie que des Césars païens montrèrent la même indulgence après la victoire et que leur vie ne fut pas souillée par les massacres de Thessalonique. Ces assassinats affreux montrent à quoi tenait la vie des habitants de l'Empire, même sous un prince réputé le modèle d'un Chrétien. Botheric, le commandant de la ville, avait un jeune esclave qui excita les désirs impurs d'un cocher du cirque. Le général punit son insolente brutalité par la prison, et refusa sa liberté aux clameurs de la multitude. Botheric tomba victime de la fureur populaire; pour venger sa mort, Théodose ordonna d'exterminer les habitants de Thessalonique. L'exécution de cet ordre atroce fut tramée avec la perfidie d'une conjuration. On invita les habitants aux jeux du Cirque, au nom de l'Empereur. Les troupes cachées dans les édifices environnants assaillirent la foule inoffensive. Le carnage dura pendant trois heures, sans distinction d'âge ni de sexe, de crime ni d'innocence. Les relations les plus modérées

(1) *Augustin*. De Civ. Dei, V, 26. — *Oros*. Hist. VII, 35.

(2) *Tillemont* (Histoire des Empereurs. Théodose le Grand) d'après *Orose* (VII, 35).

portent le nombre des victimes à sept mille; quelques historiens disent que quinze mille habitants périrent dans ce guet-à-pens. On raconte qu'un marchand étranger avait conduit ses deux fils au spectacle; il offre aux meurtriers sa vie et sa fortune pour le rançon de ses enfants. Les soldats répondent qu'il leur faut un certain nombre de têtes, mais ils consentent à épargner une des deux victimes. Le père, pressé de désigner celui de ses fils qu'il veut sauver, hésite en pleurant; les impatients Barbares lui épargnent l'horreur du choix, en égorgeant les deux enfants (1).

L'horrible massacre de Thessalonique donne une idée plus vraie de la société romaine sous les Empereurs chrétiens qu'un édit passager de clémence (2). Le pouvoir des Empereurs était plus absolu que ne le fut jamais l'autorité d'un despote oriental. L'Empereur se prétendait au-dessus des lois; l'Église acceptait cette dégradante doctrine. Les lois humaines, dit *S. Ambroise*, n'ont pas d'action sur les rois; fussent-ils coupables de crimes (3), leur autorité les met à couvert de la justice (4). Le Père de l'Église ne songe pas à contester la légitimité de ce pouvoir effrayant. Cependant l'Église, tout en se soumettant à l'arbitraire sans bornes des Empereurs, essaya de lui donner un frein dans la religion : « Les princes sont au-dessus des lois, mais ils sont soumis à Dieu » (5). Elle prenait le parti des faibles contre l'abus

(1) *Gibbon*, ch. XXVII. — *Chateaubriand*, Études historiques.

(2) Théodose abolit la Loi de Majesté. Son fils, sous l'inspiration de l'eunuque Eutrope, porta une loi sur la trahison qui dépasse tout ce que la tyrannie a jamais inventé. Cette loi protège l'Empereur, ses ministres, ses fonctionnaires et jusqu'aux domestiques du palais. Les *pensées* sont punies aussi sévèrement que les actions. Le législateur daigne faire grâce de la vie aux enfants des coupables, mais ils sont déchus de leurs droits civils, couverts d'une infamie héréditaire. Puissent-ils, s'écrie l'Empereur, souffrir toutes les horreurs du mépris et de la misère, détester la vie et désirer la mort comme leur seule ressource! (L. 3, *Cod. Theod.* IX, 14). Cet édit, « monument de la honte humaine » (*Chateaubriand*), a eu l'honneur d'être inséré dans la *Bulle d'or*, pour protéger les Électeurs de l'Empire. Les cardinaux se sont également mis sous l'abri de cette loi, digne d'être invoquée par toutes les tyrannies (Commentaire de *Godefroy*).

(3) *Ambros.* Apologia David, IV, 15 (T. I, p. 681).

(4) *Ambros.* ib. IV, 10 : « Liberi sunt reges a vinculis delictorum, neque ullis ad poenam vocantur legibus, tuti sub imperii potestate ».

(5) *Ambros.* Epist. 57, 8 (T. II, p. 1011).

de la force, et parfois elle réussit à prévenir d'effroyables vengeances. *S. Chrysostome* arrêta la colère de Théodose prête à éclater sur la ville d'Antioche. *S. Ambroise,* moins heureux, n'ayant pu prévenir le crime de Thessalonique, voulut au moins qu'il fût expié par une pénitence religieuse.

Dès qu'il apprit les massacres, S. Ambroise écrivit à Théodose avec autant de modération que de force : « Il a été commis à Thessalonique un attentat sans exemple dans l'histoire. Je n'ai pu le détourner, mais d'avance, j'ai dit combien il était horrible : toi-même, tu en as ainsi jugé, en faisant de tardifs efforts pour révoquer tes ordres. Au premier moment où il a été connu, un synode d'évêques gaulois était assemblé : il n'en est aucun qui l'ait appris de sangfroid, aucun qui n'en ait gémi ». S. Ambroise rappelle à l'Empereur le crime et la pénitence de David, il invite Théodose au même repentir, en lui annonçant qu'il ne pourra désormais être admis dans le temple : « Je te le conseille, dit-il, je t'en prie, je t'en conjure; c'est une trop grande douleur pour moi, que toi, qui donnais l'exemple d'une rare piété, qui montrais le modèle le plus élevé de clémence, qui souvent ne laissais pas succomber les coupables, tu ne t'affliges pas d'avoir fait périr tant d'innocents ». L'évêque ajoute ces belles paroles : « Je n'ai contre toi nulle haine, mais tu me fais éprouver une crainte; je n'oserais pas offrir le divin sacrifice, si tu voulais y assister. Le sang d'un seul homme injustement versé me le défendrait; le sang de tant de victimes innocentes me le permettrait-il? Je ne le crois pas » (1).

La pénitence que S. Ambroise imposa à Théodose a été trop célébrée (2). S. Augustin va jusqu'à dire que le peuple de Thes-

(1) *Ambros.* Epist. 51 (T. II, p. 997). Traduction de *Villemain,* Tableau de l'éloquence chrétienne au IV[e] siècle, p. 325, 326.

(2) Le fait de la pénitence n'est pas même à l'abri d'une critique sévère. On dit que Théodose voulut entrer dans l'église, sans tenir compte de la lettre de S. Ambroise; l'évêque l'arrêta. L'Empereur lui opposa l'exemple de David. « Tu as imité David dans son crime, s'écria le saint; imite-le dans son repentir ». Après huit mois, S. Ambroise, touché du repentir de Théodose, lui accorda l'expiation publique. — *Gibbon* a déjà remarqué qu'il faut se défier du récit prolixe de Théodoret. *Neander* ajoute qu'il n'est

salonique fut plus affligé de voir la Majesté Impériale humiliée, qu'il n'avait été effrayé de sa colère (1) : un courtisan ne parlerait pas mieux. La pénitence est si peu proportionnée au crime (2), que nous sommes tentés d'accuser l'Église de timidité. Mais il faut considérer que la religion était en face de la toute puissance impériale; il lui fallait des ménagements, de la prudence, pour faire accepter un simple blâme (3); dans l'état déplorable où se trouvait la société romaine, elle ne pouvait pas faire davantage. Bénissons la Providence d'avoir placé la religion à côté de la puissance brutale, d'abord pour lui servir de frein, ensuite pour la transformer en la dominant. Mais cette transformation demandait d'autres races, un autre état social. Dans l'Empire de Constantinople, le despotisme dégrade de plus en plus l'espèce humaine.

Le gouvernement de Théodose, si nous en croyons un historien païen, ne différait guère du régime de tous les despotes de Constantinople. On a accusé *Zosime* de calomnie (4); quand on compare ses récits aux éloges des saints Pères, on serait tenté d'y voir un pamphlet. Cependant des savants de premier ordre ont pris le parti de l'historien grec (5); nous croyons avec *Heyne* que

pas probable que Théodose ait voulu braver la défense de S. Ambroise. Les historiens qui rapportent l'*entrevue* de S. Augustin et de Théodose ne mentionnent pas la *lettre*; mais ils font *dire* au saint Évêque à peu près ce qu'il avait *écrit* à l'Empereur; il paraît donc que le *discours* se confond avec la *lettre*.

(1) *Augustin.* De Civit. Dei, V, 26. — Cf. *Ambros.* De obitu Theod. 34.

(2) *Voltaire* (Dictionn. Philos. v° *Théodose*) dit : « J'avoue que c'est une belle expiation, un grand acte de dévotion, de ne pas aller à la messe; mais enfin, cela ne rend point la vie à 15,000 innocents égorgés de sang froid par une perfidie abominable ». La critique, légère dans la forme, est juste au fond.

(3) *S. Ambroise* recommande aux évêques beaucoup de prudence et de discrétion dans leurs rapports avec les princes. Ils ne doivent pas à chaque pas les couvrir de confusion par des réprimandes publiques; mais lorsqu'ils se sont souillés de quelque grand crime, ils doivent leur infliger de justes et sévères corrections (In Psalm. 37, 43 - T. I, p. 835).

(4) *Baronius* prodigue les injures à Zosime : « Infelix atque perditus Zosimus... Ne canem dicam » (Annal. ad ann. 395 (T. IV, p. 730, sq.).

(5) *Heyne* s'étonne de l'indulgence que Gibbon montre pour Théodose; son règne, dit-il, jeta les semences des maux que ses successeurs récoltèrent (*Annotat in Zosim.*, p. 392, sq., éd. de Bonn).

les imputations de Zosime présentent le tableau véritable de l'Empire; la décadence allait croissant même sous les princes chrétiens.

Les Barbares étaient maîtres de l'Empire, lorsque Théodose fut appelé à relever la puissance romaine. Les provinces étaient horriblement ravagées; les exactions du fisc comblèrent la mesure. Ce que les Barbares avaient laissé dans leurs pillages, l'Empereur le prit, pour payer ses auxiliaires du Nord, ou pour servir à ses plaisirs. Le César chrétien avait à son service des légions de cuisiniers, de mimes et de danseurs (1); il épuisait les provinces pour subvenir à ces folles dépenses. L'oppression devait être bien lourde, puisque des cités façonnées au joug depuis des siècles s'insurgèrent et traînèrent les statues de l'Empereur dans la boue (2). *Zosime* accuse Théodose d'avoir vendu les magistratures (3); le témoignage de *S. Chrysostome* nous force à croire que ces reproches ne sont pas sans fondement (4). Les habitants de l'Empire, dépouillés par le fisc et les magistrats étaient réduits à la dernière misère, la vie devenait intolérable; on désirait l'invasion des Barbares, pour mettre un terme à tant de maux (5).

La corruption augmentait avec la tyrannie. *Zosime* dit que Théodose corrompit les mœurs par son exemple, et hâta la chute de l'Empire (6). L'accusation est exagérée. Il est vrai que, sous les fils de Théodose, la décadence générale toucha à la décrépitude; mais ce triste état ne saurait sans injustice être attribué à un seul homme; s'il y a un coupable, c'est la société tout entière. Il y a un autre reproche que l'on est en droit d'adresser à Théodose avec l'historien grec. C'est de son règne que date l'influence

(1) *Zosim.* IV, 28, 30, 33.

(2) Ce sont les exactions du fisc qui provoquèrent la sédition d'Antioche, devenue célèbre par l'éloquence de S. Chrysostome (*Zosim.* IV, 41. — Voyez plus bas, Livre VII, ch. 5, § 2).

(3) *Zosim.* IV, 29.

(4) *Chrysost.* Or. XVI, ad Pop. Antioch. (T. II, p. 164) : ἐκεῖναι μὲν γὰρ αἱ ἀρχαὶ οὐ πάντων εἰσὶ τῆς κατὰ ψυχὴν ἀρετῆς ἀποδείξεις· χρημάτων γάρ εἰσιν ὠνηταὶ καὶ φίλων κολακείαις γίνονται.

(5) *Zosim.* IV, 29; II, 38.

(6) *Zosim.* IV, 33.

désastreuse des Eunuques : c'étaient eux qui gouvernaient plutôt que l'Empereur (1). Les crimes, les brigandages que Rufin, le favori de Théodose, commit sous le gouvernement d'un prince à qui l'histoire a donné le nom de Grand, présageaient les excès auxquels se porteraient les eunuques sous ses faibles descendants. Rufin exploita sa faveur pour concentrer en ses mains toutes les richesses de l'Orient : taxes oppressives, faux testaments, spoliations, confiscations, vente de la justice et des fonctions publiques, il n'y avait pas de moyen trop vil pour assouvir sa hideuse cupidité (2). Malheur au magistrat qui osait résister à ses exigences! il expirait dans les tortures (3). Rufin périt assassiné, son cadavre fut lacéré avec une cruauté horrible : triste témoignage de la tyrannie du ministre et de l'abjection du peuple (4).

Le poëte *Claudien* applaudit à cette barbarie; il y voit le châtiment du crime et la preuve de la justice divine (5). Le peuple ne gagna rien à sa brutale vengeance. L'eunuque Eutrope remplaça Rufin; écoutons le même poëte, traçant le tableau du gouvernement du nouveau favori : « Comme il a été vendu souvent lui-même, il voudrait vendre à son tour toute l'humanité. La main qui s'est essayée par de petits vols, qui se contentait de piller le buffet de ses maîtres et de soulever les verroux des coffres-forts, étend aujourd'hui ses rapines sur les richesses de l'univers. Vil courtier de l'Empire, infâme brocanteur des emplois, il n'est rien du pied de l'Haemus aux rives du Tigre qu'il ne mette à l'enchère. Le gouvernement de l'Asie est le prix d'un palais; celui-ci achète la Syrie avec les diamants de sa femme; celui-là se plaint d'avoir donné l'héritage de ses pères en échange contre la Bithy-

(1) *Zosim.* IV, 29 : τῆς βασιλείας ἁπάσης τὴν ἐπικράτειαν ἔσχον. — Les historiens de l'Église eux-mêmes avouent que ce reproche n'est pas sans fondement (*Fleury*, Hist. Eccl. XIX, 59).

(2) *Eunapii* Fragm. 18, p. 112 (éd. Bonn).

(3) Il faut lire dans *Zosime* (V, 1, 2. Comp. *Gibbon*, ch. XXIX) l'affreuse vengeance que Rufin exerça contre Lucien, comte de l'Orient, coupable de s'être refusé à un acte d'injustice.

(4) *Zosim.* V, 7. — Le poëte *Claudien* entre dans des détails hideux sur la dissection du cadavre de Rufin. (in Rufin II, 405-415).

(5) *Claudian.* in Rufin. I, init.

nie. Une affiche attachée à la porte toujours ouverte de sa demeure présente les prix divers; « tant la Galatie, tant le Pont, tant la Lydie; telle somme mettra le Lycien sous vos lois; quelques sacrifices encore, et la Phrygie est à vous »... « De deux concurrents c'est l'argent qu'il pèse; le poids entraîne le juge, une province flotte entre les bassins » (1).

Voilà le degré de bassesse où peut descendre le gouvernement despotique! Et cependant *S. Chrysostome* faisait entendre sa voix éloquente dans les églises de Constantinople! Les Constantin, les Théodose, auxquels l'Église a donné le titre de Grand, doivent leur gloire à la partialité aveugle des historiens ecclésiastiques (2). Le Christianisme n'avait pas renouvelé leurs âmes. On peut à peine leur appliquer ce que Montesquieu dit de l'influence de la religion sur les rois : « Un prince qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte ou à la voix qui l'apaise... Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent pas les lois humaines puissent avoir » (3). Mais *les lions* brisaient leur frein, l'un faisait couler le sang de ses enfants, de sa femme, l'autre immolait à sa colère toute une population. Il faut donc pour garantir les droits de l'homme, que les gouvernements aient un autre frein que celui de la religion. Ce que le Christianisme n'a pu faire, les Barbares le feront : « Si l'on veut lire l'admi-

(1) *Claudian.* in Eutrop. I, 192-209. — Cf. *Zosim.* V. 8-10.

(2) Ce reproche paraîtra sévère. Mais quel fond peut-on faire sur les historiens de l'Église, quand on les voit prodiguer à un Théodose II les mêmes éloges qu'ils donnent à Théodose le Grand? « Il surpassa en douceur et en clémence tous les princes de l'antiquité » (*Socrat.* Hist. Eccl, VII, 22). « Lorsqu'il s'élevait une guerre, il avait recours, à l'imitation de David, au Dieu des armées, et il obtenait la victoire par sa piété » (*Ibid.* Cf. *Sozomen.* Hist. Eccl. IX, 1; — *Theodoret.* Hist. Eccl. V, 36). — Cependant le rude *Tillemont* déclare que le « règne de Théodose a été honteux à l'Empire et funeste à la religion » (Hist. des Emper., Théod. II, art. IX). Pourquoi donc les *Socrate*, les *Sozomène*, les *Théodoret*, le comblent-ils de louanges? « Pour sa piété, son amour de la prière, son assiduité à l'église, son zèle à les parer, à les embellir, son respect des ecclésiastiques, des solitaires, etc. (*Sozom.* IX, 1).

(3) *Montesquieu*, Esprit des Lois, XXIV, 2.

rable ouvrage de Tacite sur les mœurs des Germains, on verra que c'est d'eux que les Anglais ont tiré leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois » (1).

CHAPITRE IV.

LE MONDE CHRÉTIEN LORS DE L'INVASION DES BARBARES.

Le Bas Empire atteste l'impuissance du Christianisme à réformer le gouvernement, l'ordre social, les mœurs. La religion domine la politique à Constantinople, et cependant la décadence continue jusqu'à la mort. Le Christianisme lui-même est infecté de la corruption générale. Cette décrépitude n'est pas particulière à l'Empire d'Orient; elle existe partout où les légions avaient porté leurs armes. Rien ne prouve mieux la nécessité de cette terrible révolution qu'on appelle l'invasion des Barbares, que l'état du monde chrétien au moment de la migration des peuples du Nord. Voyons les deux sociétés en présence, la civilisation apparente et la barbarie. Où est la vie, le germe du progrès? Si chez les Romains, même après leur conversion, nous ne trouvons que signes de dissolution et de mort, il faudra que nous acceptions la chute du monde ancien, malgré les calamités qui l'accompagnèrent, comme un bienfait de la Providence.

Qu'était devenu le peuple roi? Un historien contemporain de l'invasion, *Ammien Marcellin,* a tracé le tableau de la Ville Éternelle dans son rude langage. C'est un portrait d'après nature: « Les descendants des vainqueurs du monde mettent leur gloire dans la hauteur extraordinaire d'un carrosse ou dans une fastueuse recherche de costume. Leur mollesse succombe sous le poids de leur manteau, si léger cependant que le moindre vent le soulève. A tous moments vous les voyez en secouer les plis, pour faire

(1) *Montesquieu,* Esprit des Lois, XI, 6.

admirer les franges de la bordure et le curieux travail d'une tunique parsemée de figures d'animaux... La plus sérieuse occupation des nobles romains est la préparation d'un de ces dîners en plusieurs actes, festins interminables et meurtriers... Leurs plaisirs, c'est une course extravagante à travers la ville, des chevaux lancés à toute bride; traînant après eux une multitude de valets, véritable bande de voleurs. D'abord à la hauteur de la voiture s'avancent les gens de métier. Après eux vient la populace enfumée des cuisines, puis la valetaille grossie de tous les fainéants du quartier. La marche est fermée par les eunuques de tout âge, les vieux en tête, tous également pâles, livides, affreux... Un de ces grands personnages a-t-il à faire une excursion tant soit peu hors de ses habitudes, pour visiter ses terres, ou pour se donner le plaisir de la chasse (bien entendu pour voir, non pour agir), il s'imagine avoir égalé les voyages de César et d'Alexandre, n'y eût-il même qu'à se faire voiturer dans les gondoles peintes du lac Averne jusqu'à Putéole ou jusqu'à Caïète. Qu'une mouche vienne se poser sur la frange de soie de son éventail doré, que le moindre rayon de soleil pénètre par quelque interstice de son parasol, le voilà qui gémit de n'avoir pas vu le jour chez les Cimmériens. »

Quelle pouvait être la culture intellectuelle de cette race abâtardie? « Le peu de maisons où le culte de l'intelligence était encore en honneur sont envahies par le goût des plaisirs, enfants de la paresse. On n'y entend plus que voix qui modulent, instruments qui résonnent. Les chanteurs ont chassé les philosophes, et les professeurs d'éloquence ont cédé la place aux maîtres en fait de voluptés. On mure les bibliothèques comme les tombeaux ».

L'égoïsme le plus abject avait envahi ces petites âmes : « Reçoivent-ils un étranger, un homme qui peut-être leur a rendu service, ils pensent l'honorer suffisamment en laissant tomber des questions de ce genre : quels bains fréquentez-vous? de quelle eau vous servez-vous?... Ont-ils un ami atteint d'une affection grave, ils s'épargnent le spectacle de ses souffrances; s'ils envoient savoir de ses nouvelles, le serviteur n'oserait rentrer au

logis avant de s'être lavé de la tête aux pieds; ils craignent la vue d'un malade même par intermédiaire. Mais qu'il survienne une invitation à quelque noce, de tous ces gens si méticuleux sur leur santé, il n'en est pas un, fût-il travaillé par la goutte, qui ne trouve des jambes pour courir, s'il le faut, jusqu'à Spolète »...

Il n'y avait plus de sens moral chez ces êtres, hébétés par le plaisir : « Un esclave est-il trop lent à leur apporter de l'eau chaude? Vite, ils lui font appliquer cent coups d'étrivières. Mais si le coquin a tué un homme avec préméditation, son maître ne se gênera pas pour répondre à ceux qui demanderaient la tête du meurtrier : que voulez-vous? c'est un misérable. Mais à l'avenir, le premier de mes drôles qui s'avisera d'en faire autant, aura, je vous jure, affaire à moi »... Ils ne reculaient pas devant le crime pour se procurer l'or, objet de tous leurs désirs : « Il n'est pas de prestige qu'on ne mette en œuvre pour obtenir un testament, le testateur eût-il femme et enfants, peu importe... Enfin le testateur s'exécute, il les nomme légataires ...; de suite il trépasse, comme s'il n'eût attendu que cela pour mourir ».

Tels étaient les patriciens. « Passons au peuple, cet amas de désœuvrés, de fainéants, sans feu ni lieu. Ils passent la nuit dans les cabarets ou à l'abri des tentures qui couvrent les amphithéâtres ... Boire et jouer, hanter les spectacles et les tavernes, les bouges de l'ivrognerie et de la prostitution, voilà toute leur vie. Pour eux le grand cirque est le temple, le foyer, le centre de réunion, la somme des espérances et des vœux. Il faut voir les Nestors de ces assemblées proclamer avec l'autorité de leur expérience, jurer par leurs rides et leurs cheveux blancs, que la république est perdue si, dans la course qui va s'ouvrir, leur cocher favori ne prend pas d'abord la tête, ne rase pas la borne d'assez près. Toute cette populace croupit dans une paresse incroyable. Mais que le jour désiré, le jour des jeux équestres commence à luire, c'est chez tous à la fois, un empressement, une précipitation, une lutte de vitesse à devancer les chars mêmes qui vont courir. Beaucoup ont passé la nuit au cirque, parqués par factions, dans une attente fébrile du grand œuvre dont ils vont être témoins... Étrange engouement, s'écrie l'historien, que celui

de tout un peuple respirant à peine dans l'attente du résultat d'une course de chars » ! (1).

Tels étaient les Romains à la veille de l'invasion d'Alaric et d'Attila. Les horreurs d'une guerre qui nous épouvante encore à quinze siècles de distance, n'eurent pas la puissance de relever ces âmes décrépites. Les malheurs personnels mêmes, qui réveillent toujours dans l'homme le sentiment de la religion et du devoir, ne changèrent rien à la futilité des esprits. Vainement les saints évêques tâchaient de faire servir les maux extérieurs au bien spirituel des Chrétiens et à la correction de leurs mœurs; ni les fléaux de Dieu, dit un historien (2), ni les paroles de ses ministres, ne faisaient effet sur les peuples. Écoutons les plaintes de *S. P. Chrysologue*, qui gouverna l'Église de Ravenne vers le milieu du V[e] siècle : « Rien n'est capable de nous faire concevoir une juste douleur d'avoir offensé Dieu. C'est lui qui nous châtie continuellement, qui nous accable de tous ces maux, qui donne tant d'heureux succès aux Barbares, qui fait pleuvoir sur nous cette grêle, qui désole nos campagnes par la nielle, qui fait trembler la terre... Et nous ne tremblons pas nous-mêmes, et nous ne craignons pas encore; on voit toujours régner parmi nous une avarice aussi ardente et aussi insatiable; on ne respire que luxe et vanité; on ne pense qu'à se piller les uns les autres, pendant qu'on perd son bien. Nous nous livrons avec plus de fureur aux rapines, aux impostures, aux parjures, aux tromperies, afin d'attirer sur nous le comble de la colère de Dieu, en mettant le comble à nos crimes » (3).

(1) *Ammian. Marcell.* XIV, 6; XXII, 4; XXVIII, 4.

(2) *Tillemont*, Histoire des Empereurs. Valentinien III, art. 28.

(3) Un rhéteur de Marseille, *Victor* ou *Victorin*, contemporain de l'invasion des Barbares, a écrit un poëme sur la corruption des mœurs de son siècle. Il décrit les maux produits par l'invasion; ces malheurs n'ont pu corriger les Chrétiens : « Les Barbares, la faim cruelle, les maladies ont passé en vain sur l'Empire; nous sommes ce que nous étions.... Nous ne désirons, nous ne révérons qu'une chose, l'or... » (*Claudii Marii Victoris*, de perversis suae aetatis moribus, dans la *Bibliotheca Maxima Patrum*, T. VIII, p. 427, H). — On trouve les mêmes plaintes dans *S. Ephrem* (Sermo Ascetic. T. I, p. 42, A); les tremblements de terre, les guerres des Perses, les invasions des Barbares couvrent l'Asie de ruines. La colère de Dieu éclate pour appeler les Chrétiens à la pénitence, et les Chrétiens ne se corrigent pas.

La main de Dieu s'appesantit sur la Ville Éternelle. Ces nobles, habitués à une vie si molle, furent chassés de leurs superbes palais, obligés de mendier le pain de l'étranger. Ils restèrent futiles dans la misère, comme ils l'avaient été dans la prospérité : « Ils vendent leurs nippes et leurs haillons, dit *S. Jérôme,* pour avoir de l'or » (1). « La postérité aura de la peine à le croire », s'écrie *S. Augustin,* témoin oculaire ; « à peine échappés au désastre de Rome, ils vont chaque jour au théâtre à Carthage, se livrer à l'envi à de fanatiques transports pour des histrions. Quelle aberration, ou plutôt quelle fureur transporte ces hommes insensés? Quoi! les peuples de l'Orient pleurent sur le sort de Rome; aux extrémités de la terre, les plus grandes cités sont dans le deuil et dans la consternation, et vous, vous courez aux théâtres, vous les assiégez, votre passion tourne en délire!... La prospérité vous a dégradés, l'adversité vous trouve incorrigibles... Vous êtes devenus les plus misérables et vous êtes restés les plus méchants des hommes! » (2)

Cette dégradation n'était pas un vice particulier de la capitale de l'Empire. Elle avait gagné, comme un chancre rongeur, tout le monde romain. S. Augustin mourut pendant l'invasion des Vandales, heureux de n'avoir pas vu à Carthage cette même corruption dont le spectacle brisa son âme après la prise de Rome. *Salvien* prêtre de Marseille, va nous peindre l'état de la population de Carthage, lorsque les Vandales étaient à ses portes : « Qui le croirait? Carthage est investie, les Barbares en battent les murailles, on n'entend que le bruit de leurs armes; et pendant ce temps les Chrétiens de Carthage (3) sont au Cirque tout occupés à goûter le plaisir insensé de voir s'entr'égorger des athlètes en fureur; d'autres se repaissent d'infamies au théâtre. Tandis qu'on égorge leurs concitoyens hors de la ville, ils se livrent au-dedans à la dissolution. Le bruit des combattants et les applaudissements du cirque, les tristes accents des mourants et les clameurs insen-

(1) *Hieronym.* in Ezechiel. Proph. VII, Praefat. (T. III, p. 842).
(2) *Augustin.* De Civit. Dei, I, 32, 33.
(3) Ecclesia Carthaginiensis.

ées des spectateurs se mêlent ensemble; dans cette horrible confusion, à peine peut-on distinguer les cris lugubres des malheureuses victimes qu'on immole sur le champ de bataille, d'avec les huées dont le reste du peuple fait retentir les amphithéâtres. N'est-ce pas là forcer Dieu et le contraindre à punir? » (1).

Dieu punissait les peuples, mais au lieu de se corriger ils niaient la Providence. Suivons *Salvien* dans les Gaules; nous y trouverons la même corruption qu'à Rome et à Carthage, la même inertie morale, la même futilité. La Gaule était chrétienne, mais les mœurs étaient en tout l'opposé des préceptes de Jésus Christ : « Dieu nous commande la charité; nous nous déchirons par nos haines, nos inimitiés. Dieu veut que nous donnions nos biens aux pauvres; nous envahissons les biens d'autrui. Dieu nous ordonne la chasteté; qui de nous ne se vautre dans la fange de l'impureté? Que dirai-je de plus? L'Église elle-même, qui devrait nous réconcilier avec Dieu, provoque sa colère. Qu'est-ce que la Chrétienté, sinon une sentine de vices? Qu'on nous montre dans l'Église un homme qui ne soit pas ivrogne, gourmand, adultère, débauché, voleur, pillard, homicide. On en trouvera plus d'un qui a tous ces vices, on n'en trouvera pas un qui en soit exempt » (2). Salvien parcourt toutes les classes de la société; la corruption croît à mesure qu'il s'élève. On est épouvanté, quand on l'entend reprocher aux nobles que pas un d'eux n'est pur de la plus sale débauche, que pas un n'est pur de sang humain (3). Cette masse perdue de vices mérite-t-elle le nom de Chrétiens? (4) La fureur des jeux leur tient place de la préoccupation du salut : « Ils désertent l'église pour le cirque (5), ou pour des

(1) *Salvian.* De Gubern. Dei, VI, p. 141, sq. Nous citons la traduction, ou plutôt l'imitation que *Chateaubriand* a donnée de ce passage dans les Notes sur *le Génie du Christianisme*.

(2) *Salvian.* III, p. 59.

(3) *Salvian.* III, p. 62, sq. : « Quis enim est aut humano sanguine non cruentus, aut coenosa impuritate non sordidus? Unum quidem ex his ad poenam aeternam sufficit; sed pene nullus divitum non utrumque commisit ».

(4) *Salvian.* III, p. 64.

(5) « S'il arrive, dit *Salvien*, qu'un jour de spectacle coïncide avec une fête religieuse, la plupart ne viennent pas à l'église; ceux qui par ignorance entrent dans les lieux saints, se hâtent de les quitter pour courir au cirque » (*Salvian.* VI, 132, sq.).

spectacles tellement impurs, que la langue se refuse à en détailler l'horreur (1). Y a-t-il des cités qui ne sont pas souillées par ces honteux spectacles? Mayence, Cologne, Trèves n'ont plus de jeux; mais pourquoi? parce que les Barbares les ont détruites! » (2).

Les fléaux de Dieu ne corrigèrent pas plus les Gaulois que les Romains. Les Barbares leur enlevèrent les richesses, ils leur laissèrent les vices : « Réduits à la dernière misère, ils ne pensent toujours qu'à de frivoles amusements. La pauvreté range enfin les prodigues à la raison : mais, pour nous, nous sommes des pauvres et des débauchés d'une nature toute particulière; la disette n'empêche pas nos désordres » (3). L'orateur chrétien s'arrête sur le sort de Trèves, la capitale des Gaules, la résidence des Empereurs : « N'ai-je pas vu moi-même les nobles les plus distingués de Trèves, quoique ruinée de fond en comble, dans un état plus déplorable par rapport aux mœurs que par rapport aux biens de la vie? Il leur restait encore quelques débris de leur fortune, il ne leur restait plus rien des mœurs chrétiennes. C'est une triste chose, que de rapporter ce que j'ai vu de mes yeux, des fidèles prêts à mourir, abandonnés à la débauche, au moment même où leur cité allait périr. En pleine paix, on ne comprendrait pas que des enfants se comportent ainsi. Et ce sont les princes de la cité, des vieillards, des chrétiens, qui célèbrent pour ainsi dire la destruction de leur patrie, en se livrant avec fureur aux plaisirs de la table, oubliant leur rang, leur âge, leur foi, les calamités publiques! Déjà l'ennemi envahit la ville. Les convives ne se dérangent pas; impuissants pour agir, à peine capables de marcher, ils retrouvent toutes leurs forces pour manger, boire et chanter ». Quelle impression la ruine de la cité fit-elle sur ces esprits frivoles? « La capitale des Gaules fut prise

(1) *Salvian.* VI, p. 126 : « Quae quidem omnia tam flagitiosa sunt, ut etiam explicare ea quispiam atque eloqui salvo pudore non possit... Solae theatrorum impuritates sunt, quae honeste non possunt vel accusari ».

(2) *Salvian.* VI, p. 134 : « Ea enim est labes praesentium morum atque perditio, ut cum jam non habeat paupertas quod possit perdere, adhuc tamen velit vitiositas plus perire ».

(3) *Salvian.* VI, p. 137.

et dévastée trois fois coup sur coup; ceux qui avaient survécu à la rage des Barbares, périrent les uns d'une lente mort à la suite de leurs blessures, d'autres de faim, d'autres de nudité; ceux-ci de consomption, ceux-là de démence. J'ai vu moi-même, pénétré d'horreur, la terre jonchée de corps morts. J'ai vu les cadavres nus, déchirés, exposés aux oiseaux et aux chiens : l'air en était infecté, la mort s'exhalait de la mort même. Qu'arriva-t-il pourtant? ô prodige de folie! une partie de la noblesse, sauvée des décombres de Trèves, pour remédier au mal, demanda aux Empereurs d'y rétablir les jeux du cirque! « Où célébrerez-vous les jeux? s'écrie *Salvien;* sera-ce sur les cendres et les ossements de vos pères, de vos frères, de vos enfants? Pense-t-on au cirque, quand on est menacé de la servitude? ne songe-t-on qu'à rire, quand on attend le coup de mort? Ne dirait-on pas que tous les sujets de l'Empire ont mangé de ce poison qui fait rire et qui tue? *Le monde romain meurt et il rit!* » (1).

On déplore la chute de l'Empire, la ruine de la civilisation romaine; on flétrit les conquérants comme des barbares et l'époque pendant laquelle ils dominent comme l'âge de la barbarie. Nous ne voyons dans cette mort du monde ancien qu'une chose à déplorer, ce sont les calamités sans nombre qui frappèrent les hommes. Encore faut-il détourner les regards de leur ignoble fin, si l'on ne veut pas que la pitié soit étouffée par le spectacle d'une société qui meurt en riant, non par courage, mais par frivolité. Si l'on compare ces Romains décrépits avec les hommes du Nord, la comparaison est toute à l'avantage des rudes vainqueurs. Ce n'est pas une théorie que nous bâtissons après coup. Les contemporains mêmes ont été frappés de la supériorité morale des Barbares. *Salvien* ne cesse de dire aux Chrétiens des Gaules qu'ils sont pires que les Huns et les Vandales. L'accusation confondait l'orgueil des Romains (2); elle étonne encore aujourd'hui. Écoutons l'orateur chrétien faisant le parallèle des vainqueurs et des vaincus.

Salvien ne dissimule pas les vices des populations barbares; il

(1) *Salvian.* VI, p. 142, sqq. 147; VII, 133.

(2) *Salvian.* IV, p. 86 : Scio plurimis intolerabile videri, si barbaris deteriores esse licamur.

ne les idéalise pas, comme l'ont fait des écrivains modernes. Il reconnait que les Francs sont perfides, les Saxons féroces, les Gépides inhumains, les Alemans ivrognes, les Huns impudiques. Mais les Barbares sont païens, les Romains chrétiens. C'est dans le contraste des vices de ses contemporains avec les vertus que la religion commande, que Salvien voit leur culpabilité (1). Le matérialisme antique avait corrompu la société jusqu'aux entrailles, le Christianisme tenta vainement de semer sa morale dans cette pourriture. Salvien ne s'arrête pas à une accusation générale; il entre dans les détails, opposant les Gaulois, les Espagnols, les Africains aux conquérants germains, et toujours la balance penche en faveur des Barbares. Cette comparaison offre les témoignages les plus intéressants de l'état du monde chrétien pendant l'invasion; c'est la démonstration évidente de la mission providentielle des Germains.

A l'époque où Salvien écrivait, les Goths occupaient le midi de la Gaule. Salvien fait la description de l'Aquitaine : « Vignes, prairies émaillées de fleurs, vergers, campagnes cultivées, forêts, arbres fruitiers, fleuves et ruisseaux, rien n'y manque. Les habitants, s'écrie l'orateur chrétien, ne devraient-ils pas remplir leurs devoirs envers un Dieu si libéral pour eux? Eh bien! le peuple le plus heureux des Gaules est aussi le plus déréglé. L'impureté règne partout; les villes sont comme d'immenses maisons de prostitution. Les femmes de qualité regardent le libertinage comme un privilége de leur naissance. Les Romains se livrent à tous les désordres au milieu des ennemis et dans les fers des Barbares »... A l'impureté romaine Salvien oppose la pureté germaniqne. On a accusé Tacite de faire la satire de Rome, en louant les Germains; mais comment ne pas ajouter foi à un écrivain chrétien qui jette en face à ses contemporains, à ses coréligionnaires, cet humiliant contraste de la corruption des Romains et de la chasteté des Barbares? « Les Goths ne souffrent pas de débauché dans leur sein, ils ont honte de nos excès; c'est notre privilége à nous Romains d'être impurs, c'est par le dévergondage

(1) *Salvian*. IV, p. 86, sqq.

des mœurs qu'on nous reconnait. Je le demande, quel sera notre espoir en Dieu? Nous aimons l'impureté, les Goths la détestent. La débauche est un crime chez eux, chez nous un honneur. Et nous nous étonnons de ce que Dieu a donné nos terres aux Barbares! Nous les avions souillées de nos excès, les Barbares les purifient par leur chasteté » (1).

L'Espagne était envahie par les Vandales. Le nom de ce peuple est devenu synonyme de barbarie sauvage. Écoutons le jugement d'un contemporain dans le parallèle qu'il établit entre les vainqueurs et les vaincus : « Les mêmes vices qui ont perdu les Gaulois, ont entraîné la ruine de l'Espagne. Que dis-je? leurs vices surpassent les nôtres. Ils méritaient, pour leur impureté, d'être livrés aux plus barbares des conquérants; ils n'auraient pas eu le droit d'accuser la colère céleste. Mais pour témoigner sa réprobation de la corruption excessive des habitants de l'Espagne, Dieu les a soumis au joug des plus purs des Barbares, les Vandales. La conquête de l'Espagne est un jugement de Dieu. En donnant la victoire aux Barbares, il a voulu montrer combien il haïssait les vices des Romains, combien il aimait les vertus des vainqueurs » (2).

Partout où Salvien porte ses regards, il trouve le matérialisme antique qui a entraîné la dissolution du monde romain. Les Vandales, en passant en Afrique, furent les terribles ministres de la vengeance divine (3). Les Africains n'avaient rien du Christianisme que le nom; ils alliaient au culte chrétien les superstitions du paganisme; ils témoignaient en quelque sorte leur aversion pour les vertus évangéliques, en poursuivant de leur haine les solitaires qui les pratiquaient. Faut-il s'étonner si, chrétiens infidèles, ils étaient les plus corrompus des hommes! Tous les genres de déréglements s'étaient donné rendez-vous en Afrique. La province entière était comme une sentine d'ordure et de pourriture (4). Toutes les nations ont leurs défauts, mais chacune se

(1) *Salvian.* VII, p. 154-160.

(2) *Salvian.* VII, p. 160.

(3) *Salvian.* VII, p. 169 : Quod Vandali ad Africam transierunt, non est divinae severitati, sed Afrorum sceleri deputandum.

(4) *Salvian.* VII, p. 172 : Sicut in sentinam profundae navis conluviones omnium sordium, sic in mores eorum quasi ex omni mundo vitia fluxerunt.

distingue aussi par quelque vertu. Chez les Africains on ne trouvait rien qu'inhumanité, ivrognerie, impureté. C'est toujours ce dernier vice qui domine; les plus sales passions consumaient l'Afrique, comme un feu dévorant : « Ce n'est pas un séjour pour les hommes, mais un Etna rempli de flammes impudiques (1). Qui n'aurait cru que les Barbares seraient infectés de la contagion universelle? Vainqueurs, au milieu d'un pays de délices, où la nature et les habitants sollicitaient pour ainsi dire à la mollesse, aux plaisirs, ils eussent été presque excusables en faisant ce qu'ils voyaient faire aux vaincus. Admirons donc les Barbares qui restèrent purs au sein de l'impureté. On ne les vit pas se souiller d'un amour contre nature; on ne les vit pas même fréquenter les lieux de prostitution. Ce que je dis, s'écrie Salvien, est à peine croyable. Grande, éminente doit être la vertu des Barbares, pour résister aux attraits de la corruption qui les entoure, qui les presse! » Salvien se trompait en croyant que les Vandales purgeraient l'Afrique des vices qui y régnaient (2). La contagion romaine fut plus forte que la pureté germanique : les vainqueurs finirent par se vautrer dans la débauche comme les vaincus, et ils partagèrent leur sort.

Salvien a été témoin des dévastations, des excès commis par les peuples du Nord; il les peint de sombres couleurs; et cependant en comparant les Romains avec les Barbares, il n'hésite pas à exalter les vainqueurs et à glorifier Dieu de la transformation qu'il opère par leur ministère. L'orateur chrétien a pressenti la mission providentielle des Germains. Il se propose de justifier la Providence que les Chrétiens niaient au milieu des maux qui les accablaient; dans cette justification éclatent les desseins de Dieu. Les Romains que Salvien compare aux Barbares, étaient Chrétiens; cet état misérable de l'Empire que le prêtre de Marseille déplore était l'état d'une société chrétienne. Cinq siècles s'étaient écoulés depuis la prédication évangélique. Le monde, chrétien en apparence, n'avait pas cessé de se corrompre et de marcher vers la décrépitude et la dissolution. Viennent donc les Barbares!

(1) *Salvian.* VII, p. 172.

(2) *Salvian.* VII, p. 182 : Nec horruerunt tantum, aut temporarie summoverunt, sed penitus jam non esse fecerunt.

LIVRE VII.

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE I.

PHILOSOPHIE ET RELIGION.

SECTION I. — LE CHRISTIANISME ET LA PHILOSOPHIE.

§ 1. *Considérations générales.*

Le Christianisme est en lutte avec le monde ancien pendant cinq siècles, le combat ne cesse que lorsque l'antiquité elle-même s'écroule sous les coups des Barbares. Nous avons décrit l'opposition entre le paganisme et la religion nouvelle, la haine du nom chrétien, la persécution et le triomphe du Christianisme. Une opposition tout aussi vive se produisit dans le domaine des idées entre la doctrine chrétienne et la philosophie. Les questions agitées dans ces longs débats ont par elles-mêmes une haute importance, car il s'agit des éléments essentiels de l'esprit humain, de la religion et de la philosophie. Mais la lutte du Néoplatonisme et du Christianisme a pour nous un intérêt plus immédiat encore. Il y a d'étonnantes analogies entre notre époque et les derniers siècles du monde ancien : une religion qui fait des efforts désespérés pour ressaisir l'empire des intelligences qu'elle a perdu : une philosophie qui, après avoir détruit les vieilles croyances, sent le besoin de la foi pour sauver et régénérer l'humanité, et cherche en elle-même les principes d'une religion nouvelle. L'avenir de la civilisation est engagé dans ces tentatives. Essayons de découvrir dans le passé quelques lumières pour le présent.

Constatons avant tout que le monde présent, quelles que soient ses misères, est encore bien supérieur à l'antiquité mourante. Le Christianisme, malgré les erreurs qui se mêlent à ses dogmes, ne saurait être comparé sans impiété avec le paganisme. Notre philosophie aussi, malgré ses hésitations et ses défaillances, a une vue plus juste des besoins de la société que le Néoplatonisme. Les philosophes grecs voulaient faire revivre une religion morte; une partie au moins des philosophes modernes s'élancent hardiment vers l'avenir. Cependant, ne nous faisons pas illusion sur notre supériorité : au fond notre état social est aussi triste que celui de l'Empire romain. Vainement dit-on que le Christianisme domine encore les peuples, que son empire est indestructible; une religion, désertée par les esprits les plus élevés, peut végéter encore pendant des siècles, mais elle a en elle le germe d'une mort certaine. On a combattu par le ridicule les essais qui ont été tentés pour fonder des religions nouvelles. Ces tentatives prouvent au moins une chose, c'est que le Christianisme ne satisfait plus le sentiment religieux; elles attestent encore que la religion est de tous les besoins de la nature humaine le plus indestructible. Si les écoles de Saint-Simon et de Fourier ont été impuissantes à reconstituer la société, est-ce à dire que l'état actuel des choses soit destiné à se perpétuer?

En présence d'une religion ruinée dans ses fondements, quelle est la mission de la philosophie? Le majestueux édifice de l'Église impose par son antiquité et ses immenses proportions. Les hautes vérités que contient le dogme chrétien ont fait croire à la possibilité d'une alliance entre la religion et la philosophie. On a cherché à accommoder les croyances religieuses et les spéculations philosophiques; on ne s'est pas aperçu que dans cette alliance, la philosophie ou la religion devait périr. La destinée des Néoplatoniciens, essayant de rendre la vie au Paganisme en donnant un sens philosophique à des fables décréditées, nous révèle le sort de ces tentatives. Faut-il donc se résigner à une philosophie qui ne satisfait pas le sentiment religieux, et à une religion abandonnée par les philosophes, bonne pour les masses ignorantes? La philosophie ne se confondra jamais avec la reli-

gion, et elle n'en peut pas tenir lieu : voilà l'enseignement que nous offre la lutte des Néoplatoniciens avec le Christianisme. Une religion qui ne possède plus les intelligences est morte; témoin le paganisme, ruiné par la philosophie, et se survivant à lui-même pendant six siècles (1). Mais les travaux de la philosophie ancienne préparèrent une doctrine plus élevée que le Polythéisme. Lorsque le temps fut mûr, Dieu éclaira le monde d'un nouveau rayon de la Lumière éternelle, et l'humanité commença une nouvelle vie. Telle est aussi la mission de la philosophie moderne. Quand elle aura préparé les esprits, la religion ne fera pas défaut; en douter, ce serait désespérer de l'avenir, ce serait nier Dieu.

§ 2. *Opposition entre le Christianisme et la Philosophie.*

Le Christianisme procède en partie de la philosophie ancienne; cependant la philosophie n'a pas d'ennemi plus passionné que les Chrétiens. Ignorant les lois du développement de l'humanité, ils repoussent toute sagesse humaine au nom de la Révélation (2). L'audacieuse prétention des hommes de connaître la vérité par le seul effort de la raison leur semble une révolte contre Dieu, auteur de toute sagesse; la philosophie tant vantée est à leurs yeux une inspiration des démons (3). Les Pères de l'Église, ceux-là mêmes qui doivent tout aux penseurs de la Grèce, les répudient; ils préfèrent Moïse à Platon, la sagesse des philosophes est toujours pour eux la sagesse des pécheurs (4). Les orateurs chrétiens lui

(1) « Toute religion qu'on se permet de défendre comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée » (*Condorcet*, Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain, p. 134).

(2) *Lactant.* Divin. Inst. III, 16 : Omnis philosophia abjicienda est. — *Ib.* III, 2 : Unde igitur magis, philosophiam non esse sapientiam, quam ex ipsius nominis significatione? Qui enim *sapientiae studet*, utique nondum sapit, sed ut sapere possit, studet... Cum vero tot temporibus, tot ingeniis in ejus inquisitione contritis, non sit comprehensa, apparet nullam ibi esse sapientiam.

(3) *Tertullien* représente la philosophie comme une espèce de parodie de la sagesse divine, empruntée à la tradition hébraïque, mais tournée contre la vérité; c'est l'œuvre des esprits d'erreur (Apolog. 47).

(4) *Origen.* Select. in Psalm. Homil. III, 6 (T. II, p. 666).

prodiguent le mépris et l'injure. *S. Chrysostome* compare les Pythagore et les Platon à des enfants (1); *S. Basile* dit que, semblables aux hibous qui voient dans les ténèbres et que le soleil éblouit, les philosophes ont de la perspicacité pour contempler les choses vaines, mais ils sont aveugles pour voir la vraie lumière (2). Les uns s'effraient d'une sagesse qui ne vient pas de Dieu : heureux, s'écrie *S. Ephrem*, ceux qui n'ont jamais goûté le fiel de la philosophie grecque! (3). D'autres affichent un dédain superbe pour les philosophes : « Les Grecs, dit *S. Cyrille*, nous opposent je ne sais quels Empédocle et Anaximandre, avec des Pythagore et des Platon, et d'autres encore qui sont les auteurs de leurs croyances impies, ou plutôt la source de leur ignorance » (4). Cyrille les accuse d'avoir dérobé leur science à Moïse : « Tant qu'ils restent fidèles aux Livres sacrés, ils disent la vérité; dès qu'ils s'en écartent, ils sont comme frappés de délire » (5). Cette accusation est répétée par tous les Pères; ils ne peuvent s'expliquer les hautes pensées, la morale élevée des philosophes que par des emprunts faits à la tradition hébraïque (6). La bonne foi excuse ces préjugés; mais que penser, quand on voit des *S. Grégoire*, des *S. Théodoret* s'emporter aux injures les plus grossières, reprochant l'avidité à Solon, la voracité à Xénocrate, la gourmandise à Platon (7), assimilant Socrate au dernier des hommes (8)?

Quelle est la cause de ces violentes attaques? Il y a une opposition profonde entre l'esprit de la philosophie ancienne et l'esprit du Christianisme, bien que les philosophes et les chrétiens soient d'accord sur presque toutes les grandes vérités. Écoutons *Pascal*: « Les philosophes païens se sont quelquefois élevés au-dessus du reste des hommes par des sentiments qui avaient quelque confor-

(1) *Chrysostom.* in Joann. Homil. II (T. VIII, p. 8, D).
(2) *Basil.* in Hexaemer. Homil. VIII, 7.
(3) *Ephraem.* adv. scrutator. Serm. II (T. VI, p. 4, D).
(4) *Cyrill.* c. Julian. Lib. I, p. 7, B, éd. Spanheim.
(5) *Cyrill.* ib. Lib. I, p. 16, B.
(6) Voyez le T. III de cet ouvrage, p. 489 et suiv.
(7) *Gregor. Naz.* Or. III (p. 78, C. D).
(8) *Theodoret.* Or. XII adv. Graec. (T. IV, p. 672, sqq.).

mité avec ceux du Christianisme. Mais ils n'ont jamais reconnu pour vertu ce que les Chrétiens appellent humilité, et ils l'auraient même crue incompatible avec les autres dont ils faisaient profession. Il n'y a que la religion chrétienne qui ait su joindre ensemble des choses qui avaient paru jusque là si opposées et qui ait appris aux hommes que, bien loin que l'humilité soit incompatible avec les autres vertus, sans elle toutes les autres vertus ne sont que des vices et des défauts » (1). C'est la raison pour laquelle *S. Paul* réprouve les sages du monde : « Ils ont connu Dieu, et ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ils ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont égarés dans de vains raisonnements, et leur cœur destitué d'intelligence a été rempli de ténèbres; se disant sages, ils sont devenus fous » (2). « Quelle est la voie pour parvenir à la vérité? s'écrie *S. Augustin*. La première, c'est l'humilité, la seconde encore l'humilité, la troisième toujours l'humilité. On me répéterait mille fois la même question, que je n'aurais pas d'autre réponse » (3). C'est comme *docteur de l'humilité* que les Pères exaltent Jésus Christ (4). Ce qu'ils reprochent surtout aux philosophes, c'est l'orgueil, la vanité (5); ces vices corrompent jusqu'à leurs vertus, car ils rapportent leurs pensées, leurs actions, non à Dieu, mais à la gloire (6). L'orgueil a perdu les philosophes (7).

Il y a quelque chose de fondé dans ces reproches. L'antiquité païenne péchait par un excès de confiance dans la raison et la nature humaine; à force de l'exalter, elle avait oublié Dieu. Mais dans ce que les Pères de l'Église condamnent comme orgueil et vanité, il y a aussi un sentiment légitime, la conscience de notre valeur, la liberté d'esprit, l'indépendance de la raison. Partant de la foi, les Chrétiens ne pouvaient accepter les libres allures de

(1) *Pascal,* Pensées, IIe partie, art. 4, no 12.
(2) *S. Paul,* Rom. I, 21, 22.
(3) *Augustin.* Epist. 118, 22.
(4) *Augustin.* in Joann. Evang. 25, 18. — *Id.* Serm. 62, 1.
(5) *Tertullian.* De anima, c. 1 : Philosophus, gloriae animal. — *Augustin.* De spiritu et Litt., § 19 : Eorum proprie vanitas morbus est.
(6) *Origen.* in Numer. Homil. I, 2; XI, 7.
(7) *Augustin.* Confess. VII, 9. 21.

l'esprit humain. Ils devaient réprouver d'autant plus les tendances de la philosophie, que l'orgueil philosophique faisait invasion dans l'Église et donnait naissance à une foule de sectes. Le fougueux *Tertullien* poursuit les philosophes comme *les patriarches des hérétiques* (1) : « Il n'y a pas d'hérésie qui n'ait sa source dans leurs doctrines (2). Valentinien était Platonicien ; Marcion, Stoïcien. L'éternité de la matière vient de Zénon ; la négation de l'immortalité, d'Épicure ». Tertullien maudit Aristote dont la dialectique fournit aux sectaires l'instrument de leurs mauvais raisonnements et de leurs erreurs (3). Les Manichéens, les Ariens, ces dangereux adversaires du Christianisme, se rattachent également à la philosophie (4).

Les sectes naissent avec le Christianisme. Nous dirons avec le grand apôtre, mais dans un autre sens : il est bon qu'il y ait des hérésies. L'humanité ne possède jamais la vérité tout entière. L'unité absolue, excluant toute contradiction, toute recherche, tout mouvement intellectuel, serait la mort, si elle était possible. Il faut donc qu'il y ait des hérésies. Loin de maudire les philosophes, nous les glorifions, parce qu'ils ont protesté contre des prétentions funestes. Les Chrétiens ne pouvaient avoir cette impartialité ; ils devaient repousser les sectes et leurs alliés les philosophes, comme les plus dangereux des ennemis. L'existence même du Christianisme était en jeu : en luttant contre les hérétiques et les philosophes, les Pères luttaient pour l'esprit de la société nouvelle contre l'esprit de l'antiquité.

Nous touchons à la cause la plus profonde de l'opposition qui divise le Christianisme et la Philosophie. La philosophie est un des éléments de la civilisation païenne ; or, du point de vue de l'Église, il y a entre le Christianisme et cette civilisation le même

(1) *Tertull.* De anim. c. 3. — *Ib.* 23 : Doleo bona fide, Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.

(2) *Tertull.* adv. Marc. V, 19 : Omnes haereses ex philosophiae regulis constant.

(3) *Tertullian.* De praescript. haer. c. 7.

(4) Voyez les passages cités dans *Petavius*, Prolegom. in Opus Dogm. Theol. c. 3 ; — *Irenaeus*, adv. haeres. II, 14 ; — *Theodor.* Haeret. fab. V, 20 ; — *Hieronym.* Dial. adv. Luciferan.

antagonisme qu'entre la lumière et les ténèbres; c'est d'un côté le règne de Dieu, de l'autre côté le règne de Satan. Jésus Christ est venu racheter par sa mort la masse corrompue du Paganisme; il n'y avait donc qu'un moyen de salut pour le monde païen, il devait renoncer à lui-même, abdiquer son génie, son passé pour se rallier au Christianisme. C'était demander à l'antiquité un sacrifice impossible; aussi la lutte fut-elle sans relâche, et elle ne cessa que lorsque les Barbares, ces terribles auxiliaires du Christ, parurent sur la scène. La malédiction qui frappait la société païenne enveloppait la philosophie aussi bien que la religion : les philosophes passaient pour les docteurs du paganisme. Il est vrai que les premiers sages de la Grèce avaient attaqué et ruiné les croyances populaires; mais tout en réprouvant le polythéisme, ils n'avaient pas songé à le remplacer : l'orgueil aristocratique des philosophes réservait la philosophie pour les hautes intelligences et laissait la superstition aux masses. Lorsque le Christianisme triomphant menaça d'emporter la philosophie avec la civilisation dont elle était la gloire, les philosophes prirent le parti des vieilles croyances; non qu'ils reniassent leurs doctrines pour se rejeter en aveugles dans le passé; mais ils cherchèrent à relever le paganisme déchu, en le conciliant avec la philosophie par une interprétation symbolique. Les philosophes finirent par combattre le Christianisme corps à corps. Preuve évidente que les premiers Chrétiens ne s'étaient pas trompés, en voyant dans la sagesse de la Grèce un ennemi de la sagesse divine.

Cependant cette opposition entre le divin et l'humain est une erreur née du dogme de la révélation. La philosophie est divine aussi bien que l'Évangile. Pourquoi donc cette lutte à mort du Christianisme et de la civilisation païenne? La philosophie avait préparé le Christianisme, mais elle ne pouvait pas accepter ce développement, parce que, dans son esprit exclusif, la religion ne laissait aucune place à la liberté intellectuelle. Il y avait entre la philosophie et la religion un abîme, l'Incarnation. Si la religion triompha, c'est parce qu'elle avait en elle la puissance qui manquait à la philosophie, de faire l'éducation des Barbares qui allaient présider à un nouveau développement de l'humanité.

§ 3. *Lutte entre le Christianisme et la Philosophie.*

N° 1. LUCIEN ET CELSE.

Le Christianisme resta longtemps ignoré des philosophes. S'adressant surtout aux classes déshéritées, aux pauvres, aux esclaves, aux femmes, comment aurait-il attiré l'attention des sages qui déclaraient ces mêmes classes incapables de s'élever jamais à la vérité? La prétendue correspondance de S. Paul et de Sénèque est rejetée aujourd'hui parmi les fables. Ce sont les persécutions qui révélèrent l'existence des Chrétiens aux philosophes : mais ils ne virent en eux que des ennemis de l'État ou des fanatiques; ils les condamnèrent sans s'enquérir des croyances pour lesquelles ils bravaient la mort. *Pline* envoyait les Chrétiens au supplice, par le seul motif qu'ils étaient Chrétiens : « De quelque nature que soit ce qu'ils confessent, je crois que l'on ne peut manquer de punir en eux leur désobéissance et leur invincible opiniâtreté ». *Marc Aurèle* ne comprenait pas davantage l'héroïsme des martyrs » (1).

Cependant ces obscurs sectaires envahirent bientôt l'Empire romain; leurs dogmes contrastaient trop avec le paganisme, pour ne pas attirer l'attention des philosophes; mais, chose remarquable, ce fut la singularité des croyances chrétiennes, plutôt que leur profondeur, qui frappa les esprits. Les premières armes qu'on opposa au Christianisme, furent celles du ridicule. *Lucien*, traçant la vie d'un de ces charlatans qui exploitaient la société sous le masque de la philosophie, dit que son héros fut également initié à l'*admirable sagesse* des Chrétiens (2). A en croire Lucien, *Pérégrinus* mit à profit la crédulité des fidèles et leur aveugle charité. L'écrivain grec reconnait que c'est la fraternité qui inspire aux Chrétiens ces sentiments de bienfaisance presque inconnus aux anciens : leur législateur, dit-il, leur a persuadé qu'ils sont tous frères; mais il ne comprend pas l'importance de

(1) Il l'attribue à une pure opiniâtreté (Pensées, XI, 3).
(2) τὴν θαυμαστὴν σοφίαν (De morte Peregrini, 11).

ce dogme, destiné à régénérer l'humanité : « Ils méprisent les biens, les mettent en commun et sont à la merci du premier imposteur venu » (1). Ainsi la sainte croyance de l'unité du genre humain est représentée comme une faiblesse d'esprit, bonne à faire des dupes! Le Christianisme apportait aux hommes la conviction consolante de l'immortalité, qui seule donne un prix à notre existence dans ce monde : « Les malheureux, s'écrie *Lucien*, croient qu'ils vivront toujours; ils ont soif de la mort, ils la recherchent ».

Voilà comment la sagesse du siècle travestissait le Christianisme. La science, orgueilleuse et aristocratique, ne comprenait pas la foi et les vertus des humbles d'esprit. Le sentiment que la philosophie éprouvait pour la religion nouvelle n'était pas de la haine, c'était plutôt du dédain. Mais lorsque le Christianisme annonça la prétention de remplacer toutes les religions particulières par une seule croyance, les philosophes s'émurent, pressentant que la science ancienne serait emportée avec la société ancienne; ils virent un ennemi dans le Christianisme, et l'attaquèrent corps à corps.

Le premier philosophe qui se plaça sur le terrain de la controverse ne nous est connu que par la réfutation qu'Origène fit de sa critique (2). Qu'un des grands penseurs du Christianisme ait jugé nécesaire de répondre aux attaques de *Celse* après sa mort (3), cela seul prouve que l'ouvrage du philosophe avait un grand retentissement dans le monde païen. Le ton général de Celse est un esprit railleur qui rappelle les philosophes du dernier siècle; cependant sous l'ironie de la forme, on sent des convictions profondes, presque religieuses. La tendance de la philosophie la rapprochait de la religion; mais c'était en elle-même qu'elle comptait trouver la foi dont les philosophes aussi bien que les masses sentaient le besoin. Celse est imbu de l'esprit général qui jeta tant d'éclat dans l'école néoplatonicienne. L'idée de Dieu le

(1) *Lucian*. De morte Peregrini, c. 13.
(2) *Origenes* contra *Celsum* (T. I des OEuvres d'Origène, édit. De la Rue).
(3) Celse était contemporain de Marc Aurèle.

possède et le domine : « Jamais, dit-il, il ne faut s'éloigner de Dieu, ni du jour, ni de la nuit, ni en public, ni en particulier, ni en parlant, ni en travaillant; quoique vous fassiez, que votre âme soit toujours remplie de l'esprit divin » (1). La philosophie avait eu son martyr dans Socrate; est-ce le souvenir de cette sainte mort qui a dicté à Celse ces paroles qui ne seraient pas déplacées dans la bouche d'un Père de l'Église? « S'il arrive qu'on ordonne à un adorateur de Dieu de faire ou de dire une chose contraire à la piété, il n'obéira à aucun prix; il supportera tous les supplices, il subira tous les genres de mort, plutôt que de dire ou de penser une chose indigne de Dieu » (2). Cet esprit religieux nous réconcilie avec l'adversaire du Christianisme; si ses attaques railleuses nous offensent dans une matière aussi grave, nous nous rappellerons que le philosophe poursuit dans le Christianisme, non la religion, mais ce qu'il regarde comme une pratique superstitieuse.

Le dogme fondamental du Christianisme, la divinité de Jésus Christ, l'incarnation du Verbe, devait paraître étrange aux philosophes. Les Platoniciens enseignaient à la vérité l'existence d'un Verbe de Dieu, mais c'était pour eux une pure conception métaphysique; ils ne songeaient pas que le Verbe pût se faire chair : « Jamais, dit *Celse* aux Chrétiens et aux Juifs, Dieu ne descendra sur cette terre ». Une incarnation lui semble presque une dégradation de la divinité : « Si l'Être suprême voulait entrer en communion avec les hommes, prendre un corps, avait-il besoin de l'impur réceptacle du ventre d'une femme? Il a formé le premier homme sans le secours d'un intermédiaire; ne pouvait-il, ne devait-il pas créer lui-même une enveloppe terrestre à son Fils? Si le Verbe était venu des cieux sur la terre, l'incrédulité eût été impossible... Mais pourquoi Dieu a-t-il attendu des siècles pour paraître dans ce monde? Pourquoi subitement, et comme sortant d'un long sommeil a-t-il pris la résolution de sauver le genre humain? Pourquoi Dieu n'a-t-il paru que dans un petit coin de la terre? Il fallait multiplier ces manifestations, pour que l'univers

(1) *Cels.* ap. *Origen.* c. Cels. VIII, 63.
(2) *Cels.* ap. *Origen.* c. Cels. VIII, 66.

entier participât au salut. Votre Fils de Dieu, envoyé à la petite nation judaïque, ressemble au Mercure de la comédie que Jupiter à son réveil envoie chez les Lacédémoniens et les Athéniens. Ces messages excitent le rire des spectateurs; n'êtes-vous pas tout aussi ridicules? » (1).

Les Chrétiens dans leurs débats avec les païens sur la Révélation, prenaient appui sur les livres sacrés des Hébreux; ils trouvaient dans les prédictions de la venue du Christ, de sa passion, de sa résurrection, la preuve de sa divinité. La réponse de *Celse* est péremptoire : « Les Grecs, dit-il, ont aussi leurs oracles; vous refusez d'ajouter foi à leurs réponses, bien que les innombrables colonies qui, sous leur direction, ont rempli le monde, attestent leur action civilisatrice. Pourquoi, de notre côté, croirions-nous à une inspiration divine des prophéties juives qui sont si obscures, qu'on peut leur faire dire tout ce que l'on veut? Pour prouver la Révélation, vous invoquez une révélation antérieure qui elle-même aurait besoin d'être prouvée. Ces deux révélations, loin de se confirmer, se détruisent plutôt l'une l'autre : le Mosaïsme est en tout l'opposé du Christianisme. Voilà le Verbe de Dieu qui, par la bouche de Moïse, ordonne aux Juifs de dominer, de remplir la terre, de faire une guerre sans pitié à leurs ennemis. Voici le même Verbe qui apparaît de nouveau aux Juifs et qui leur donne des lois toutes contraires : *Celui qui aime les richesses, la domination, la gloire, ne verra pas le Père, ne jouira pas des cieux. Que les hommes pas plus que les oiseaux ne s'inquiètent de leur nourriture; qu'ils prennent moins de souci de leur vêtement que les lis de la vallée. Celui qui a été frappé sur une joue, doit présenter l'autre à son agresseur.* Est-ce Moïse, ou Jésus qui se trompe? Le Père en envoyant son Fils a-t-il oublié les commandements donnés aux Juifs? Ou condamne-t-il ses propres lois, et comme témoignage de son repentir envoie-t-il un nouveau messager, pour enseigner le contraire de ce qu'il avait d'abord enseigné? » (2).

(1) *Cels.* ap. *Orig.* c. Cels. VI, 73; VI, 78.
(2) *Cels.* ap. *Orig.* c. Cels. VII, 3; VII, 18.

Le mystère de l'Incarnation a de tout temps prêté aux incrédules des armes contre le Christianisme. Le grand railleur du XVIIIe siècle n'a rien écrit de plus insultant sur la naissance de Jésus Christ, que les accusations de Celse : « Un Dieu naît-il comme un homme? alors il doit partager la condition générale de l'espèce humaine. Mais vous le faites naître d'une vierge. Cette prétendue vierge était la femme d'un charpentier. Serait-ce pour sa beauté que Dieu s'est uni à elle? mais comment l'Être suprême, essence spirituelle, serait-il soumis aux passions du corps? Sottises que tout cela. Cette union céleste n'empêche pas la mère du Christ d'être chassée par son mari comme adultère. Elle se cache dans un misérable réduit, pour mettre au jour son enfant : la misère la force à chercher des moyens de subsistance en Égypte. C'est là que votre Nazaréen apprend les arts magiques, au moyen desquels il trompe quelques niais à son retour, et se fait passer pour Fils de Dieu. Il ramasse dix ou onze hommes perdus, des publicains, des pêcheurs, pris dans la lie du peuple; il mène avec eux une vie vagabonde et honteuse » (1).

Cependant la mission divine de Jésus Christ semblait attestée par les nombreux miracles qui illustrèrent sa courte existence et sa mort. La masse des fidèles n'étaient attirés au Christianisme que par ces témoignages extérieurs. La décadence des anciennes religions, le besoin d'une foi nouvelle favorisait la superstition. Les païens aussi bien que les Chrétiens croyaient à la réalité des miracles; mais là où les fidèles adoraient un signe de Dieu, les adversaires du Christianisme n'apercevaient que des prestiges, vil produit d'une science magique, à l'usage de tous les charlatans (2). La sainte mort du Sauveur, sa résurrection était aux yeux des Chrétiens le couronnement d'une vie divine. *Celse* ne voit dans la Passion que le jugement d'un criminel de bas étage; dans son orgueil aristocratique, il ne comprend pas qu'un homme battu de verges et mis en croix inspire d'autres sentiments que l'aversion et le mépris : « Le Fils de Dieu aurait-il été trahi par ceux-là

(1) *Cels.* ap. *Orig.* c. Cels. I, 69, 62 ; II, 46 ; I, 28, 39.
(2) *Cels.* ap. *Orig.* c. Cels. I, 68 ; II, 48, sqq.

mêmes avec lesquels il avait vécu, qui étaient les confidents de sa mission? Se serait-il laissé charger de chaînes et condamner comme un vil criminel? La résurrection est une fable à l'usage des dupes. Vous ne croyez pas à la descente dans les enfers, d'Orphée, de Protésilas, d'Hercule; vous rejetez ce qu'on raconte de Zamolxis, de Pythagore, de Rampsinite. Pourquoi voulez-vous que nous ajoutions foi à un événement tout aussi incroyable? Le tremblement de terre, les ténèbres qui accompagnèrent la mort de Jésus Christ n'existent que dans votre imagination. Qui a vu Jésus Christ après sa résurrection? Une femme fanatique, des disciples complices ou trompés, qui auront pris leurs rêves pour la réalité, ou auront forgé des mensonges pour obtenir crédit auprès de la foule. Si votre Christ voulait donner un témoignage de sa divinité, que ne s'est-il montré publiquement à ses ennemis, à ses juges? Que n'a-t-il fait son ascension, lorsqu'il était attaché sur la croix, au milieu du concours du peuple? » (1)

Nous concevons que la partie prophétique, miraculeuse de la tradition chrétienne ait eu peu d'attrait pour les philosophes; leur opposition est brutale dans la forme, mais au fond ils sont les précurseurs de la philosophie moderne. Ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que la morale de Jésus Christ ait été repoussée avec le même dédain. N'était-ce pas la philosophie qui avait conduit l'antiquité jusqu'au seuil du Christianisme? Les Platon, les Pythagore sont pour ainsi dire les premiers Pères de l'Église, et voilà leurs disciples qui attaquent avec acharnement une doctrine qui réalise tout ce qu'il y avait de beau et de grand dans la doctrine des maîtres! C'est que la philosophie et la religion, bien qu'identiques en essence, se séparent par la voie qu'elles suivent. Il y avait encore dans la philosophie ancienne une cause particulière d'opposition. Elle était imbue du génie aristocratique qui distingue l'antiquité : Jésus Christ s'adresse aux simples d'esprit. Il faut voir avec quel mépris superbe le philosophe *Celse* traite les Chrétiens et leurs croyances. Il travestit les paroles de l'Évangile : « Les Chrétiens enseignent que la sagesse est un mal, que la sot-

(1) *Cels.* ap. *Origen.* c. Cels. II, 9, 55, 63, 68.

tise est un bien; il ne faut pas faire usage de la raison, mais croire, la foi seule sauve. Fidèles à la parole de leur maître, on les voit repousser les sages, et accueillir seulement les imbéciles. Ils disent : qu'aucun de ceux qui sont savants, intelligents, prudents, ne vienne à nous; la science, la sagesse, la prudence sont proscrites. Mais que tous les ignorants, les sots, les niais viennent à nous en confiance. Des esclaves, des femmes, des enfants, tout ce qu'il y a de plus stupide, de plus ignoble, de plus vil, voilà vos conquêtes. Vous recherchez les applaudissements de la classe la plus ignorante, semblables aux charlatans qui évitent les hommes sages, pour ne pas être démasqués ». L'orgueil philosophique éclate dans toutes les paroles de *Celse;* il méprise les hommes rustiques, il dédaigne d'entrer en discussion avec eux; il fait de l'humilité chrétienne un tableau qui est une véritable caricature (1).

Cependant ces Chrétiens, si humbles, avaient de la nature humaine une idée plus haute que les philosophes, trop haute peut-être. L'antiquité concevait la dignité du citoyen, et non celle de l'homme; l'homme n'avait de valeur que comme membre de la cité, hors de là il n'était rien. Dans l'ère nouvelle qui s'ouvre avec le Christianisme, il se fait une violente réaction en faveur de la personnalité humaine. La race germanique était comme nourrie d'individualisme, et par une divine coïncidence, elle rencontra une religion qui professe un si grand respect pour la personne qu'elle la maintient éternellement dans son identité, même en face du Créateur. Celse ne comprend pas l'importance que les Chrétiens attachent à la personnalité humaine; il croit à l'immortalité de l'âme, mais la résurrection des corps lui paraît une absurdité (2). La différence des deux doctrines tient à la conception de Dieu. Le Christianisme donne à l'homme la première place dans la Création; créé à l'image de Dieu, l'univers entier dépend de lui. Le philosophe païen demande si le soleil et les astres ne luisent pas pour la nature entière aussi bien que pour nous.

(1) *Cels.* ap. *Origen.* c. Cels. I, 9; III, 18, 44, 50; VIII, 49; VI, 15.
(2) *Cels.* ap. *Orig.* c. Cels. V, 14.

Cette idée est juste, mais Celse l'exagère; pour abaisser l'importance de l'homme, il le met presque au-dessous des vers de terre. Si le Christianisme était dans l'erreur en rapportant tout à l'homme, la philosophie était engagée dans une erreur bien plus grande, elle sacrifiait l'individu au tout. Le Dieu qu'elle admettait, gouverne l'univers, mais il ne prend aucun soin des hommes; ceux-ci ne figurent que comme éléments du monde (1). Dans cette doctrine, l'individu disparait, les nations disparaissent, l'humanité elle-même est engloutie dans la nature; il n'y a plus de Providence, la fatalité règne.

Tels sont les traits principaux de la première critique que la philosophie a faite du Christianisme. Sur le terrain des mythes, un instinct juste la guide; ses sentiments sont ceux de l'humanité moderne. Mais elle perd cet avantage dans le domaine de la doctrine. Le monde avait besoin de foi. La philosophie au lieu de reconnaître la légitimité de ce besoin, sauf à réserver les droits également sacrés de la raison et du libre examen, attaqua la religion. La religion vit dans la philosophie un ennemi. De là une lutte à mort dans laquelle la sagesse antique succomba. Il y avait entre les tendances de l'antiquité et celles du Christianisme une opposition trop considérable, pour qu'elles pussent s'accorder. L'harmonie de la foi et de la science était réservée à un nouveau développement de la civilisation.

N° 2. LE NÉOPLATONISME.

a. *Porphyre.*

Les attaques de *Celse* étaient isolées; on sait à peine à quelle école il appartenait. Les philosophes méprisaient les Chrétiens, ils n'avaient pas encore conscience du danger dont les menaçaient ces obscurs sectaires. Mais lorsque la croix fut placée sur les enseignes des Césars, ils comprirent que les destinées du monde ancien étaient en jeu. Une lutte à mort s'engagea entre le Christianisme et l'école qui résumait en elle toutes les tendances de l'antiquité, le Néoplatonisme.

(1) *Cels.* ap. *Origen.* c. Cels. IV, 69, 74, sqq.

Il y a de frappantes analogies entre le Néoplatonisme et le Christianisme. La métaphysique alexandrine et la théologie chrétienne ont le même point de départ, un Dieu en trois hypostases. La conception de la vie paraît identique : « Il y a dans l'homme deux substances, l'esprit et la matière; la matière n'est pas une condition nécessaire et éternelle de la vie, mais un degré infime de la puissance divine; le monde et le corps sont une prison pour l'âme; elle aspire à en sortir pour se réunir à Dieu; dès l'existence terrestre elle cherche cette union dans la contemplation et l'extase ». Ces sentiments se développèrent concurremment chez les Néoplatoniciens et les Chrétiens. Le génie politique de la race grecque avait tempéré dans Platon et son école les tendances mystiques; mais lorsque l'idéal platonicien entra en contact avec l'Orient, l'ardeur du mysticisme ne connut plus de bornes. La décadence de la vieille société favorisa ces élans vers un monde idéal (1). Lisez Plotin, Porphyre, Proclus, vous croirez entendre les Pères de l'Église, ou les solitaires de la Thébaïde. *Plotin* rougit d'avoir un corps, il se nourrit à peine, il refuse de prendre des remèdes, il se cache pour mourir : « Il ne faut pas seulement oublier le monde des sens, dédaigner le corps, il faut le combattre, l'anéantir (2). » « Est-il possible, s'écrie *Porphyre*, de se donner à la fois à Dieu et à la matière? Il faut abattre les passions du corps par la famine, les réduire au silence et se retrouver ainsi soi-même libre, dégagé de la matière, et tout rempli, comme un temple, de la présence de Dieu » (3). *Proclus* enseigne que l'âme est notre substance, le corps en est le vêtement et le tombeau; loin d'avoir besoin de son commerce pour atteindre la perfection dont elle est capable, elle le traîne avec elle comme un obstacle et un ennemi, jusqu'à ce qu'elle l'ait usé, réduit au néant, et que par la destruction de la matière, elle ait en quelque sorte reconquis sa propre vie (4).

(1) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 112.

(2) *Marin*. Vit. Plotini, § 12.

(3) *Porphyr.* Epist. ad Marc. 11. — *Simon*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 162.

(4) *Procl.* Comment. Alcib. T. II, p. 35, 337. — *Simon*, Hist. de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 515.

La parenté de la philosophie et du Christianisme est évidente; les doctrines philosophiques et les sentiments chrétiens découlent de la même source. Pourquoi donc la philosophie, au lieu de s'unir à la religion, lui déclare-t-elle une guerre à mort? Nous l'avons déjà dit : le Christianisme était incompatible avec la civilisation ancienne, et le Néoplatonisme était un dernier et brillant produit de cette civilisation. Les Alexandrins représentent l'antiquité, les Chrétiens, l'esprit nouveau : la lutte était inévitable. Elle commença après Plotin; son disciple *Porphyre* attaqua le Christianisme. L'ouvrage du philosophe grec est perdu; la haine que les Chrétiens lui vouèrent atteste que sa polémique fut redoutable. Trente réfutations suffirent à peine au zèle alarmé des fidèles; S. Jérôme se proposait de combattre encore ce terrible adversaire (1). Le Père de l'Église prodigue à toute occasion l'insulte et l'outrage à un mort; il le traite de scélérat, de chien enragé (2). Constantin, voulant flétrir Arius et ses sectateurs, ne trouva pas d'injure plus sanglante que celle de *Porphyriens* (3). Théodose le Jeune condamna l'ouvrage de Porphyre au feu (4); les malédictions de l'Église ont poursuivi sa mémoire jusque dans les temps modernes (5).

Quand on examine les opinions de cet *ennemi de Jésus Christ* (6), on est étonné de le trouver aussi religieux qu'un Père de l'Église : « Le meilleur culte, dit-il, que tu puisses rendre à Dieu, c'est de former ton âme à sa ressemblance. On n'atteint à cette ressem-

(1) *Brucker*, Hist. Crit. Phil. T. II, p. 255. — *Hieronym*. in Epist. ad Galat. I, 2 (T. IV, P. I, p. 244).

(2) « Sceleratus ille Porphyrius ». Praef. Epist. ad Galat. (T. IV, P. I, p. 223). *Id*. De Scriptor. Eccl. Prolog. (T. IV, P. 2, p. 98).

(3) *Socrat*. Hist. Eccl. I, 9.

(4) L. 3, C. J. I, 1.

(5) *Brucker* accumule contre Porphyre les épithètes les plus injurieuses : *Pestilentissima* scripta. — *Sceleratissimos* ingenii *maledicentissimi* foetus. — *Canina rabies* (Hist. Phil. T. II, p. 246, 255). — Le cardinal *Baronius* traite Porphyre de *bête indomptée*, d'*apostat féroce;* il le calomnie : le philosophe, dit-il, en déversant sa haine contre les Chrétiens, avait surtout en vue de se concilier la faveur des princes (*Baron*. Annal. ad ann. 302, n° 55).

(6) *Rufin* (ap. *Hieron*. T. IV, P. 2, p. 418) appelle Porphyre l'ennemi spécial de Jésus Christ.

blance que par la vertu; car seule la vertu élève l'âme vers la patrie d'où elle est issue... Ce ne sont pas les discours du sage qui ont du prix auprès de Dieu, mais ses œuvres... Le plus grand fruit de la piété, c'est d'honorer la Divinité; non que Dieu ait besoin de notre culte; mais sa sainte et bienheureuse majesté nous invite à lui offrir nos hommages... Ni les larmes, ni les supplications ne l'émeuvent, les victimes ne lui sont pas un honneur, ni la multitude des offrandes un ornement, mais l'âme bien réglée et pleine de l'esprit divin entre en union avec Dieu. Quant aux victimes de la foule insensée, ce sont des aliments pour la flamme... Mais toi, fais de ton propre cœur le temple de Dieu » (1).

Pourquoi cette âme religieuse n'est-elle pas devenue un disciple du Christ? Les Pères de l'Église nous ont conservé quelques rares traits de la polémique de Porphyre; ils suffisent pour nous éclairer sur les sentiments qui l'inspiraient. Il excita la colère des Chrétiens en relevant les contradictions qui se trouvent dans l'Écriture Sainte. Il attaqua l'authenticité des prophéties de Daniel. Il reconnaissait les vertus et l'éminente sagesse de Jésus Christ, mais il y avait de la folie à ses yeux, de prendre un homme pour un Dieu (2).

La philosophie était au seuil du Christianisme, les Néoplatoniciens étaient aussi religieux que les disciples du Christ; cependant un abîme séparait la religion et la philosophie. Le Christianisme brisait tout lien avec l'humanité antérieure pour se rattacher directement à Dieu; il se fondait sur une intervention miraculeuse de la Divinité. La philosophie ne pouvait pas accepter la Révélation; aussi la révélation et la tradition mosaïque sur laquelle elle s'appuie, sont-elles le but constant de la polémique des philosophes. Nous allons retrouver ces attaques chez Julien. Julien résume en lui toutes les tendances de l'école d'Alexandrie. Il se

(1) *Porphyr.* ad Marcell. c. 16, 17, 19. — *Vacherot,* Hist. de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 113-115.

(2) *Simon,* Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 180. — *Neander,* Geschichte der christlichen Religion, T. I, p. 292, 293.

.tache au Néoplatonisme par ses croyances (1); parvenu au ne, il essaya de ramener le monde romain à la foi du passé. société ancienne rassemble toutes ses forces, philosophie et avoir, pour détruire le Christianisme. Donnons-nous le specle de cette lutte suprême!

b. *Julien.*

L'ouvrage de *Julien* ne nous est pas parvenu; mais *S. Cyrille*, le réfutant, nous en a conservé la substance (2). Le Père de glise dit qu'il ne rapportera pas toutes les injures que l'Aposa vomies contre le Christ, elles souilleraient, rien que de les endre (3). *Julien* nie qu'il y ait quelque chose de divin dans Christianisme : c'est une invention humaine qui exploite le achant inné aux hommes pour le merveilleux et qui s'adresse a partie déraisonnable de notre être pour obtenir créance (4). mment croire qu'une créature humaine puisse donner naisce à la divinité? (5). Ce n'est qu'en s'éloignant de la tradition ostolique, que les Chrétiens ont osé soutenir que le Verbe est eu. Ni Luc, ni Matthieu, ni Marc ne l'ont dit. Jean est le preer qui avance une telle énormité; encore ne le fait-il que d'une nière indirecte; quand il parle de Dieu et du Verbe, il ne mme ni Jésus, ni le Christ (6).

Si le Christianisme est une révélation divine, comment se t-il que Jésus Christ s'est écarté de Moïse qui est également spiré de Dieu? Moïse défend de manger du porc, Jésus Christ permet; le porc serait-il devenu un animal ruminant depuis la issance de votre Sauveur? (7) Vous dites que Dieu a donné une uvelle loi; cependant Dieu déclare par la bouche de Moïse que

1) « Julien est un prêtre alexandrin sur le trône » (*Vacherot*, Histoire de l'École lexandrie, T. II, p. 163). — Compar. *Simon*, Hist. de l'École d'Alexandrie, T. II, 290).

2) *Cyrill.* c. Julian. (dans les OEuvres de *Julien*, éd. *Spanheim*).

3) *Cyrill.* c. Jul. Lib. II, p. 38, D.

4) *Cyrill.* c. Jul. I, p. 39.

5) *Cyrill.* c. Jul. VIII, p. 276, E.

6) *Cyrill.* c. Jul. X, p. 327, 333.

7) *Cyrill.* c. Jul. IX, p. 314.

sa loi est éternelle (1), et Jésus Christ dit qu'il ne vient pas abolir la Loi ancienne. Sortez de ce tissu de contradictions, faites-vous circoncire et célébrez le sabbat (2).

Cette critique de la Révélation ne pénètre pas au fond de la doctrine chrétienne. *Julien,* bien qu'élevé dans le Christianisme, ne l'a pas compris; il était trop l'homme du monde ancien, pour devenir un homme nouveau. Tout entier sous le charme de la civilisation hellénique, il oppose avec orgueil la richesse intellectuelle de la Grèce, *la nation de ses philosophes, de ses législateurs, de ses guerriers,* à la pauvreté des Hébreux (3). *Julien* est si convaincu de la supériorité de l'Hellénisme, qu'il porte un défi aux Chrétiens : « Choisissez, dit-il, parmi vous des enfants doués des meilleures dispositions, appliquez-les exclusivement à l'étude de votre Écriture Sainte; si, parvenus à l'âge viril, ils valent mieux que des esclaves, je consens à passer pour un homme en démence. Dans nos écoles, au contraire, on cultive toutes les facultés; ceux qui sont le moins bien doués de la nature, en sortent meilleurs; que s'ils ont des dispositions à la vertu, ils les développent avec une riche variété, les uns dans la science ou la philosophie, les autres dans le gouvernement et la guerre; tous sont pour la société comme un don divin (4).

Julien, ébloui par la civilisation de la Grèce qui est toute lumière, tout éclat, ne pouvait comprendre les humbles vertus des Chrétiens. La sainte existence de Jésus Christ lui paraît pauvre et misérable, en comparaison de la carrière brillante des héros et des philosophes. Il demande avec insulte aux Chrétiens : « Qu'a donc fait votre Dieu pendant sa vie? Compterez-vous parmi ses grandes actions le fait de guérir des aveugles et des boiteux dans les bourgs de Bethsaïde et de Béthanie? (5). Où sont les hommes considérables qu'il a convertis à sa doctrine? Il a trompé quelques

(1) *Cyrill.* c. Jul. IX, p. 319, D.
(2) *Cyrill.* c. Jul. X, p. 351.
(3) *Cyrill.* c. Jul. VI, p. 184, B.
(4) *Cyrill.* c. Jul. VII, p. 229, sq.
(5) *Cyrill.* c. Jul. VI, p. 191, E; — Cf. VII, p. 218, A, B.

esclaves et quelques femmes ignorantes » (1). La religion des Grecs se confondait avec la poésie et les arts; Homère était leur théologien, Phidias avait donné la vie aux conceptions du poëte; les cérémonies religieuses étaient des fêtes, où l'on sacrifiait au plaisir. Comme les réunions des Chrétiens durent paraître froides à Julien, l'élève passionné de la Grèce » ! Ils ont abandonné le culte des dieux vivants pour adorer un dieu mort (2). A ce dieu mort ils ont ajouté l'adoration de nouveaux morts (3); ils se traînent sur les tombeaux, ils recherchent les cadavres, ils se prosternent devant des ossements » (4).

La doctrine chrétienne avait tout aussi peu d'attrait pour *Julien*. Le Christianisme primitif dédaignait les spéculations de la métaphysique; cependant sous l'influence du génie de la Grèce, la philosophie envahit la religion; mais pour mettre un terme aux dangereuses investigations de la science, la théologie écrivit sur ses dogmes : *Mystères*. A en juger par la réfutation de S. Cyrille, *Julien* ne paraît pas s'être préoccupé des hautes questions qu'avait agitées le concile de Nicée. Génie railleur, et s'attachant à la forme plus qu'au fond des idées, il oppose avec orgueil les conceptions de Platon sur Dieu et la création aux mythes de Moïse, qu'il ne comprend pas ou qu'il se plaît à travestir : « Dieu plante un jardin comme un jardinier; puis il crée Adam, mais comme *il n'est pas bon que l'homme soit seul*, il lui donne Ève pour compagne. A quoi la femme servit-elle? Elle trompe son mari, elle est la cause de leur expulsion du paradis » (5). Le ser-

(1) *Cyrill.* c. Jul. VI, p. 206.

(2) *Cyrill.* c. Jul. VI, p. 194, D; — Cf. p. 201, E.

(3) Les Saints.

(4) *Cyrill.* c. Jul. X, p. 335; VI, p. 201, sq. — Compar. *Eunape* (Vit. Aedes., p. 65) : « Au lieu des dieux de la pensée, les moines obligent les hommes à adorer des esclaves de la pire espèce; ils ramassent et salent les os et les têtes des malfaiteurs condamnés à mort pour leurs crimes; ils les translatent çà et là, les montrent comme des divinités, s'agenouillent devant ces reliques, se prosternent à des tombeaux couverts d'ordure et de poussière. Sont appelés martyrs, ministres, intercesseurs auprès du ciel, ceux-là qui, jadis, esclaves infidèles, ont été battus de verges et portent sur leur corps la juste marque de leur infamie; voilà les nouveaux dieux de la terre » (Traduct. de Chateaubriand, Études historiques).

(5) *Cyrill.* c. Jul. III, p. 75, A.

pent qui séduisit Ève, prête à de nouvelles plaisanteries : « Que langue parlait-il? est-ce la langue des hommes? en quoi ces fab de la Bible diffèrent-elles des fables des Grecs dont se moqu les Galiléens? » (1)... « Dieu interdit à nos premiers parents connaissance du bien et du mal; comment pourront-ils alors fa le bien, s'abstenir du mal? Le serpent, loin d'être l'auteur mal, était donc le bienfaiteur du genre humain!... (2). Qu idée vos prétendus livres sacrés donnent-ils de Dieu, en lui fais envier la science qu'Adam venait d'acquérir? L'envie, la jalo qui distinguent le Dieu de Moïse, seraient-elles des qualités dig de l'Être suprême, tandis que dans les hommes ce sont des vic Les philosophes disent que nous devons imiter Dieu; imitero nous la colère, la fureur de votre Dieu de vengeance? » (3).

Julien, comme tous les adversaires du Christianisme, met profit la solidarité des deux Lois, pour déverser sur les Chréti le ridicule auquel prête l'interprétation littérale de l'Ancien Tes ment. Cependant l'Empereur philosophe a plus de sympathie p Moïse que pour Jésus Christ. Il comprend le Mosaïsme, c'est u religion nationale, comme l'Hellénisme (4). Mais que sont Chrétiens? Ni Juifs, ni Grecs (5). Le Christianisme avait l'am tion de convertir le monde entier. Nous voyons aujourd'hui d l'universalité un des caractères de la vérité. Mais le génie g répugnait à l'unité : nés divisés, les Hellènes partagèrent jusq leur dernier jour l'humanité en Grecs et Barbares. Ce qui choqua le plus dans la prédication chrétienne, c'est la prétent

(1) Comparez *Celse* (ap. *Orig.* c. Cels. VI, 60, 61; IV. 36) : « Dieu créa le mond six jours; mais comment pouvait-il y avoir des jours avant qu'il y eût un ciel, terre, un soleil? Conçoit-on l'Être suprême, qui d'un seul acte de volonté peut faire, employant six jours à la Création, puis se reposant le septième, comme ouvrier paresseux ou fatigué?... Que penser de Dieu, formant de ses propres m un homme, puis de sa côte fabriquant une femme, leur prescrivant des lois auxqu ils n'obéissent pas, le serpent plus puissant que Dieu? Contes de vieilles femmes tout cela ».

(2) *Cyrill.* c. Jul. III, p. 89, A; 93, D.

(3) *Cyrill.* c. Jul. III, p. 93, E; V, p. 155, C, D. p. 171, D, E.

(4) *Cyrill.* c. Jul. IX, p. 306; IV, p. 148; X, p. 354.

(5) *Cyrill.* c. Jul. II, p. 43, A.

d'absorber l'Hellénisme et les Barbares dans une seule foi. *Celse* dit aux Chrétiens qu'ils poursuivent une œuvre impossible : « Les variétés des génies nationaux tiennent à une différence fondamentale, qu'aucune puissance humaine ne pourra faire disparaître : les divinités nationales sont les auteurs et les représentants de ces diversités » (1). *Julien*, plus imbu du génie hellénique que Celse, reprend la même objection, en lui donnant de nouveaux développements : « Nous admettons un Créateur du monde, Père suprême et maître de toutes choses, mais ce n'est pas lui qui régit les diverses nations; il abandonne leur gouvernement à des divinités secondaires, locales, dont chacune représente un élément de l'humanité. Dans le Père, tout est parfait; mais les divinités particulières sont l'expression de vertus diverses, courage, habileté, prudence. Les peuples dont elles dirigent les destinées, se distinguent par les mêmes caractères ». L'expérience paraît à *Julien* un témoignage vivant de cette conception : « Les Gaulois, les Germains sont d'un courage téméraire. Les Grecs et les Romains unissent un esprit politique et humain à la valeur. La sagacité, l'adresse, sont les marques caractéristiques des Égyptiens. Les Syriens sont à la fois mous et rusés, légers et dociles. Direz-vous que ces différences sont accidentelles? Les attribuerez-vous au hasard? Niez alors qu'une Providence régit le monde. Si ces variétés ont une cause, elle doit être en Dieu. C'est donc une impiété de songer à les détruire... Si Dieu avait voulu confondre toutes les nations dans une grande unité, nous verrions des marques de ses desseins dans la Création; il aurait donné à tous les hommes une même langue, un même corps, un même ciel, une même terre. Mais nos langues sont diverses. Les Scythes et les Germains diffèrent totalement des Éthiopiens et des Libyens, de même que leur climat et toutes les conditions de leur existence physique. L'homme ne peut pas défaire ce que la nature a fait. L'Empire romain comprend un grand nombre de nations d'un génie divers. Les lois, l'administration ont-elles effacé cette diver-

(1) *Cels.* ap. *Origen.* c. Cels. VIII, 72; V, 25. — Comparez le T. III de cet ouvrage, p. 367.

sité? Où sont les Barbares qui se soient distingués dans la philosophie, les sciences? L'unité religieuse est tout aussi impossible, la tentative des Chrétiens est vaine. Le Christianisme n'est pas fait pour les Grecs; l'Hellénisme est indestructible » (1).

Telles sont les idées dominantes de la critique que le plus grand, le plus puissant adversaire du Christianisme a faite de la doctrine chrétienne. On a dit que l'attaque est faible (2). Du point de vue des dogmes, cela est vrai; mais il ne faut pas chercher dans l'œuvre de *Julien* une controverse théologique. Il est l'expression du génie grec (3); il nous révèle l'opposition qui existait entre la civilisation gréco-romaine et le Christianisme, malgré l'incontestable parenté des doctrines. L'Hellénisme s'était développé dans et par le paganisme; c'était une forme de la civilisation, il avait rempli sa mission, il devait faire place à une autre forme. *Julien* le croyait immortel; sentant qu'il était inconciliable avec le Christianisme, il rejeta la religion du Christ avec dédain. *Julien* a été flétri par l'Église du nom d'Apostat. L'accusation est injuste en ce sens que l'Empereur partageait les croyances et les erreurs de toute l'antiquité; il atteste lui-même que les hommes imbus de l'Hellénisme se convertissaient difficilement, ou retournaient après leur conversion à la foi de leurs pères (4). L'histoire est venue excuser sinon justifier l'apostasie de l'Empereur. Il a fallu que le monde ancien s'écroulât sous les coups des Barbares pour détruire le paganisme, mais la civilisation ancienne périt avec lui. Et lorsque, au XVe siècle, les lettres grecques sortirent de leur tombeau, cette Renaissance ravit tellement les savants qu'ils se firent païens, en abjurant entre les mains d'Homère et de Platon. La Renaissance donna la main à la Réforme; l'Hellénisme se mêla de nouveau à la guerre contre la religion sous laquelle il avait succombé. On sait le résultat de cette seconde phase de la lutte : le principe du libre examen en sortit

(1) *Cyrill.* c. Jul. IV, 115, sq. 143, 151.
(2) *Chateaubriand*, Études historiques.
(3) Voyez le T. III de cet ouvrage, p. 502-504.
(4) *Julian*. Orat., p. 131.

vainqueur. Tout n'était donc pas erreur dans l'opposition de *Julien;* lui comme les philosophes néoplatoniciens représentent les droits de la raison en présence de la foi. L'Empereur, dans son attachement profond à une religion nationale, pressentait encore une autre face de la vérité; c'est que l'unité absolue est impossible, à raison de la variété des caractères nationaux. L'histoire donna également satisfaction à *Julien* sur ce point. Une partie du monde chrétien, l'Orient, fut envahie par Mahomet; dans le sein même du Christianisme, des dissidences éclatèrent, le catholicisme fut brisé. Mais *Julien* n'aperçut qu'une partie de la vérité. L'humanité ne reviendra plus à cet état de division hostile qui est la marque distinctive du monde ancien : elle marche d'un progrès continu vers l'unité, mais cette unité n'exclura pas la variété ni la liberté.

§ 4. *Le Christianisme vainqueur. Appréciation de la lutte.*

On dit que Julien, blessé à mort, prit quelques gouttes de son sang dans la main et les jeta contre le ciel, en disant : « Galiléen, tu as vaincu » (1). Vraie ou supposée, cette parole célèbre semble caractériser la fin de la lutte : le Christianisme est vainqueur. La philosophie eut encore quelques glorieux jours à Athènes, mais elle disparut bientôt avec la civilisation qui lui avait donné naissance. Lorsque Justinien ferma les dernières écoles des philosophes, le Néoplatonisme était mourant (2). Dans le monde occidental, la philosophie était depuis longtemps muette : « C'est à peine, dit *S. Augustin,* si on entend parler des disputes des anciennes sectes dans les écoles des rhéteurs. En face de la vérité, dont l'Église est dépositaire, il ne s'élève plus d'école philosophique; l'erreur pour se faire écouter doit prendre le manteau de la religion » (3).

(1) *Theodoret.* Hist. Eccl. III, 25.

(2) *Simon,* Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 585.

(3) *Augustin.* Epist. 118. — Cf. Epist. I, § 1 : Hoc saeculo nullos jam videmus philosophos, nisi forte amiculo corporis, quos quidem haud censuerim dignos tam venerabili nomine.

Cependant le Christianisme n'est vainqueur qu'en apparence. La philosophie est un des éléments essentiels de la nature humaine; elle peut disparaître pour un temps, elle ne peut pas périr. Mais pourquoi le Christianisme l'a-t-il emporté sur la Philosophie? Le Christianisme réunit dans son dogme toutes les vérités essentielles développées par les philosophes, en les dégageant des erreurs qui s'y mêlaient; il imprima la certitude de la foi à ce qui faisait l'objet des discussions et des doutes; il communiqua à tous les fidèles, sous la forme de croyances, les enseignements de la philosophie, jusque là le partage de quelques rares intelligences. L'humanité trouvait donc dans le Christianisme la satisfaction de tous ses besoins, intellectuels et religieux : voilà pourquoi Jésus Christ l'a emporté sur les philosophes.

Des divers systèmes philosophiques, les seuls qui méritent d'être comparés avec le Christianisme sont ceux qui dérivent de Socrate. Les Pères de l'Église ont cru retrouver dans Platon et son École le dogme de la Trinité. Il est vrai que le philosophe grec a fait faire un progrès immense à la théologie; cependant sa conception de Dieu est encore vague, en partie même contradictoire (1). Il ne rend pas compte des rapports qui lient la créature au Créateur; il n'est pas parvenu à montrer comment l'humanité existe dans la nature divine, sans se confondre avec elle. De là l'écueil du panthéisme, vice plus ou moins caché de toute la philosophie ancienne. La morale s'en ressentit. On sait les monstrueuses erreurs dans lesquelles le génie de Platon s'est égaré (2), pour

(1) *Vacherot,* Histoire de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 304. — *Simon,* Histoire de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 71.

(2) Platon ne voit dans le mariage que la propagation de l'espèce; il organise l'union de l'homme et de la femme, comme celle des chevaux, de manière à avoir une belle race. Les magistrats veillent à ce que les hommes forts s'unissent aux femmes fortes, ils emploient au besoin la ruse et le mensonge; les enfants bien constitués sont seuls conservés, ceux qui naissent de parents faibles, sont supprimés. Une des fonctions des sages-femmes, c'est de procurer l'avortement. Le philosophe permet aux personnes ayant dépassé l'âge où elles peuvent procréer des enfants forts, les joies de l'amour; mais les fruits de ce commerce sont détruits. Platon rend le mariage obligatoire. Il a si peu le sentiment de la pudeur, qu'il règle jusqu'à la cohabitation des nouveaux mariés, pour qu'ils donnent à l'État des enfants bien faits de corps et d'esprit (Voyez le livre V de la *République,* le livre VI des *Lois,* et le Théétète).

avoir méconnu les droits de l'individualité humaine. Les Pères de l'Église s'indignent à bon droit de ces énormités (1).

La théologie baisse avec Aristote (2). On ne peut pas reprocher au disciple de Platon les contradictions du maître, mais le Dieu du grand métaphysicien a perdu une de ses qualités essentielles : les Pères de l'Église se sont demandé avec étonnement, comment on pouvait concevoir la Divinité, sans y attacher l'idée de Providence (3). Aristote rejette les aberrations de Platon sur la communauté, mais sa morale reste celle de l'antiquité païenne; il prend si peu de souci des droits de la personnalité humaine, qu'il va jusqu'à faire de l'avortement une prescription légale.

La notion de Dieu est le côté faible de l'école stoïcienne. Le panthéisme y apparaît avec ses funestes conséquences : il n'y a plus de gouvernement providentiel, la fatalité régit le monde (4). Les Stoïciens ont racheté les vices de leur théologie par la sévérité de leur morale. Mais les Pères de l'Église leur reprochent avec raison, d'avoir dépassé les bornes de la nature humaine, en voulant détruire les passions au lieu de les corriger (5). La douceur évangélique se révolte contre une doctrine qui condamne la pitié comme un vice (6), et ne fait aucune distinction entre les divers degrés de faute (7). En voulant guérir l'âme, le Stoïcisme la vicie; il brise le lien de la société humaine dont il reconnaît

(1) *Theophyl.* ad Autolyc. II, 6. — *Lactant.* Div. Inst. III, 19. — *Euseb.* Praepar. Evang. XIII, 19. — *Theodoret.* Serm. adv. Graec. IX (T. IV, p. 618). — *Salvian.* De Gubern. Dei, VII, p. 185.

(2) *Vacherot,* Hist. de l'École d'Alexandrie, T. I, p. 306.

(3) *Euseb.* Praepar. Evang. XV, 5.

(4) *Euseb.* Praepar. Evang. VII, 1; XV, 16. — *Origen.* c. Cels. III, 75.

(5) *Lactant.* Div. Inst. VI, 15 : Stoici ergo furiosi, qui ea non temperant, sed abscindunt, rebusque a natura insitis hominem castrare quodammodo volunt.

Augustin. De Civ. Dei, XIV, 9, 6 : Si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate, hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu; humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequantur tranquillitatem. Non enim, quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum.

(6) *Lactant.* Div. Inst. III, 23 : Adimit nobis affectum, quo ratio humanae vitae pene omnis continetur » (Cf. *Augustin.* De Civ. Dei, IX, 5; Epist. 104, § 16).

(7) *August.* Epist. 104, §§ 13, 15.

cependant l'existence (1). A cette philosophie inhumaine, les saints Pères opposent la charité chrétienne. Rome avait créé le mot *humanité;* le Christianisme donna l'idée et inspira le sentiment : « L'humanité est le lien des hommes, Dieu nous a créés frères pour que nous nous aimions et que nous nous réjouissions dans nos semblables » (2).

Le Néoplatonisme est de toutes les écoles philosophiques celle qui se rapproche le plus du Christianisme. Mais la théologie alexandrine repose sur une erreur fondamentale : elle considère Dieu comme étant en soi inaccessible et incommunicable. Le lien entre le Créateur et la créature ainsi rompu, elle essaie en vain de le rétablir par une série d'hypostases et d'émanations. Nous professons aujourd'hui avec S. Paul, que le monde est en communion permanente avec Dieu (3), dont il n'est que la manifestation dans le temps et l'espace. C'est cette société de l'homme avec la Divinité qui fait la supériorité du Christianisme sur la philosophie ancienne. Entre la nature divine et la nature humaine, il n'y a que la différence du parfait et de l'imparfait. La Trinité a son image dans la nature humaine; l'homme peut comprendre Dieu, l'aimer et prier (4).

Les Néoplatoniciens avaient la prétention de donner satisfaction aux besoins religieux de l'humanité; c'est par là qu'ils se distin-

(1) *Lactant.* Divin. Inst. VI, 10 : Falsae virtutis specie capti, misericordiam de homine sustulerunt, et dum volunt sanare, vitiaverunt. Et cum iidem plerumque fateantur, societatis humanae communionem esse retinendam, ab ea plane seipsos inhumanae suae virtutis rigore dissociant.

(2) *Lactant.* Divin. Inst. VI, 10.

(3) In Deo movemur, vivimus et sumus. — *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. III, p. 297.

(4) *Vacherot,* T II. p. 186. — Un philosophe allemand s'est prévalu de cette analogie entre la conception de Dieu et la nature de l'homme, pour nier l'idée de Dieu. L'homme fait Dieu à son image, dit *Feuerbach* (Das Wesen des Christenthums); donc Dieu est une création de l'homme. Le principe est vrai, la conséquence est fausse. La conception de Dieu est nécessairement comme un miroir de l'homme. L'homme voit en Dieu l'essence de sa nature, mais ce qui est fini dans l'homme est infini dans Dieu. En ce sens l'homme crée Dieu ; et cette création est progressive, comme l'intelligence humaine. Mais Dieu existe indépendamment de la conception de l'homme. L'homme conçoit aussi le monde, selon le degré de son intelligence; le monde de Newton n'est pas celui du sauvage. Est-ce à dire que nous créons le monde?

guent des autres écoles philosophiques, c'est cette ambition qui donne un haut intérêt à leur lutte avec le Christianisme. La tentative de restaurer le Polythéisme nous paraît aujourd'hui tellement absurde que nous avons besoin de nous rappeler les noms des hommes qui mirent leur génie au service de cette œuvre, pour la prendre au sérieux. C'est que le développement des destinées de l'humanité nous a manifesté les desseins de la Providence. Le polythéisme était ruiné du jour où les philosophes désertèrent les autels des dieux. Profondément enraciné dans les mœurs, il continua à vivre pendant six siècles; mais sa chute était inévitable. En vain la religion populaire avait-elle pour appui la puissance de l'habitude, l'esprit de conservation, le concours d'hommes éminents, philosophes et politiques; on ne rappelle pas à la vie des croyances qui ont perdu leur empire sur la conscience humaine.

On ne peut pas contester aux Alexandrins l'intelligence des besoins de leur temps. Le souffle religieux qui traversait le monde ancien, inspirait aussi les philosophes; ils sentaient la nécessité de rendre une foi à la société. Mais ils se trompèrent sur les moyens; au lieu de plonger leurs regards dans l'avenir, ils les reportèrent sur le passé. Le culte populaire répugnait aux hautes aspirations de la philosophie; elle essaya de le transformer. L'esprit éclectique des Alexandrins les disposait à croire que la vérité devait être au fond des mythes antiques; au moyen d'une subtile interprétation, ils substituèrent une croyance spirituelle à la vieille religion de la nature et des sens; ils personnifièrent les principes de leur métaphysique dans les anciens dieux; ils épurèrent et régénérèrent le culte. Les Néoplatoniciens prétendaient par là rattacher l'esprit nouveau à la tradition, satisfaire les besoins religieux de la société, sans rompre avec les croyances anciennes, et avec la civilisation dont la religion aussi bien que la philosophie était un élément essentiel. Mais qu'était-ce que ce polythéisme restauré? Une spéculation philosophique, bonne pour les philosophes, incompréhensible pour le peuple. Pour les masses, le polythéisme resta ce qu'il avait toujours été, le culte de la nature (1).

(1) *Vacherot*, Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 98, 183.

Rien ne prouve mieux l'erreur dans laquelle la philosopl était engagée, que les résultats auxquels elle aboutit. Les pı miers Néoplatoniciens, Plotin, Porphyre, tout en cherchant vérité sous les mythes du Paganisme, ne professaient point u foi absolue dans la mythologie païenne; ils pliaient la religion leurs systèmes. Après Porphyre, la philosophie se fait religio elle accepte le polythéisme sans réserve, elle croit à l'existen positive des dieux, à l'efficacité du culte qu'on leur rend. L philosophes sacrifient dans les temples, ils évoquent par d paroles sacrées les puissances invisibles, ils consultent les or cles, ils cherchent la volonté divine dans les entrailles des vict mes. Les derniers Néoplatoniciens sont moins des philosoph que des prêtres, et des prêtres du paganisme! Quelle chute po la philosophie! La doctrine se ressent de ces écarts, elle dégéné en superstitions; la théurgie remplace la science comme prépara tion à la vie divine, l'extase et la communication directe avec Die ne laissent plus de place au travail régulier de l'intelligence (1).

Telles furent les destinées du Néoplatonisme. La philosophie sortait de sa sphère; ainsi dévoyée, sa chute était inévitable. Les Néoplatoniciens succombèrent dans leur lutte avec le Christia nisme, mais quel est réellement le vaincu? Est-ce la philosophie Bien loin de périr, les grandes vérités découvertes par les phil sophes furent reçues par le Christianisme sous la forme dogmes. Ce qui périt, ce fut le paganisme, dont la philoso s'était faite l'imprudent allié. Le Néoplatonisme devait éch dans une œuvre impossible, la restauration du passé. Mais ment réellement philosophique du Néoplatonisme ne périt il est immortel comme la religion: il est une des nécessités nature humaine (2).

La philosophie ancienne est épuisée; elle a préparé le C nisme, et elle a aidé à son développement, même en le tant. La pensée va désormais s'exercer sur les dogmes d

(1) *Vacherot.* Histoire de l'École d'Alexandrie, T. II, p. 119, 141, 143.

(2) *Chateaubriand.* Études historiques : Le principe de la philosophie ... parce que la philosophie est à la fois la langue de l'esprit et la ... habite à part de son enveloppe

Elle perd, en apparence, ses libres allures; c'est que les croyances satisfont la raison humaine, la philosophie et la religion marchent d'accord. Mais il arrivera un temps où la philosophie fera divorce avec la religion. Le Christianisme a la prétention d'être immuable; la philosophie ne peut pas accepter cette immobilité. Elle recommence la lutte avec le Christianisme, et c'est à la philosophie cette fois que reste la victoire. Les Celse, les Porphyre, les Julien ont des successeurs; plus heureux que leurs devanciers, ils ne combattent pas pour le passé, mais pour l'avenir. Ce qu'il y avait de fondé dans la critique de la philosophie ancienne contre le Christianisme, est repris par les libres penseurs. Ils attaquent la Révélation, l'Unité absolue; mais abusant de leur triomphe, ils veulent détruire la religion. Ils ne s'aperçoivent pas qu'eux-mêmes préparent une nouvelle ère religieuse. La philosophie et la religion sont également indestructibles; mais à chacune sa sphère, à chacune sa mission. Telle est la grande leçon que nous donne la lutte de la Philosophie contre le Christianisme.

SECTION II. — LES PÈRES DE L'ÉGLISE.

Les Pères de l'Église ont été jugés sévèrement par les écrivains imbus de l'esprit de la Réforme et du XVIII[e] siècle. La tendance du Protestantisme est de diminuer l'autorité de la Tradition, pour s'en tenir exclusivement à l'Écriture Sainte. Aux yeux des Réformés, les Pères de l'Église se confondent presque avec Rome et la Papauté; ils les traitent en ennemis plutôt qu'en Pères. Cette sourde hostilité éclate à chaque page du traité de *Barbeyrac* sur la Morale des Saints Pères; il relève avec une rigueur excessive les écarts du spiritualisme chrétien. Les philosophes du dernier siècle sont plus méprisants encore. Écoutons *Herder* qui réunit en lui les antipathies de la Réforme et les passions de la Philosophie; après avoir maudit les apologies que d'aveugles interprètes de l'Écriture ont faites du célibat et de la vie contemplative, il s'écrie : « D'où vient que dans les ouvrages des Pères de l'Église, on trouve si rarement une morale pure, et que le bien et le mal, l'or et le plomb, y sont si fréquemment mé-

langés? Sans parler de la composition ni du style, ne cherchant ici que la morale et l'esprit général, je demande comment il nous est impossible de placer à côté de l'école de Socrate, un *seul* livre des hommes les plus excellents de ces temps? D'où vient que les meilleures maximes des Pères, comparées à la morale des Grecs, contiennent encore tant d'exagérations monacales? C'est que la nouvelle philosophie avait étrangement faussé la pensée de l'homme, en lui apprenant à errer dans les vagues espaces du ciel au lieu de vivre sur la terre; et comme il ne peut y avoir de plus grande infirmité que celle-là, rien n'est plus digne de pitié que de la voir s'étendre par la doctrine, l'autorité, l'institution, au point de troubler pendant des siècles les sources les plus pures de la morale » (1).

Il y a cependant un côté vrai dans ces violentes attaques. La comparaison entre les Pères de l'Église et les philosophes de la Grèce n'est pas à l'avantage des premiers. Les Chrétiens eux-mêmes avouent l'infériorité des écrivains ecclésiastiques sous le rapport de l'art : arrivés à une époque de décadence littéraire, ils ont été infectés du goût corrompu de leurs contemporains (2). Cette corruption n'est pas la seule cause qui rend la lecture de leurs ouvrages fatigante et fastidieuse. Tout ce qu'il y a d'éléments erronnés dans le Christianisme se produit dans les écrits des Pères et y occupe une place trop considérable pour des lecteurs du XIX[e] siècle. Comment prendre intérêt aux miracles et aux reliques! Les commentaires et les discussions sur l'Écriture Sainte remplissent d'énormes in-folio; on peut admirer un instant la souplesse ingénieuse de l'esprit grec, transformant les atrocités de l'Ancien Testament en morale et en philosophie; mais ces

(1) *Herder*, Idées sur la philosophie de l'histoire, XVII, 3.

(2) *Fénélon* (Lettre sur les occupations de l'Académie française, § IV) décrit admirablement cette corruption : « Les raffinements d'esprit avaient prévalu. Les Pères, instruits par les mauvais rhéteurs de leur temps, furent entraînés dans le préjugé universel... On ne croyait pas qu'il fût permis de parler d'une façon simple et naturelle. Le monde était, pour la parole, dans l'état où il serait pour les habits, si personne n'osait paraître revêtu d'une belle étoffe, sans la charger de la plus épaisse broderie. Suivant cette méthode, il ne fallait point parler, il fallait déclamer ».

tours de force finissent par lasser, parce qu'ils n'ont plus aucun *but* pour nous. La prétention du Christianisme d'être fondé sur une révélation directe de la Divinité, dont les livres sacrés font *foi*, imprime aux travaux des Pères une direction qui rebute, même lorsqu'ils traitent les plus hautes questions. Pour eux il ne s'agit pas d'établir la vérité de tel dogme, mais de prouver qu'il est consacré par l'Écriture. Que n'ont-ils pas dépensé d'intelligence pour trouver la Trinité dans la Bible et dans l'Évangile!

On comprend d'après cela que les ouvrages des Pères de l'Église soient presque livrés à l'oubli au milieu d'une société qui cependant se dit chrétienne. Mais elle n'est chrétienne qu'en apparence : il y a un abîme entre notre conception de la vie et le spiritualisme chrétien. Jésus Christ et les Apôtres enseignent que les hommes sont étrangers dans ce monde, que leur patrie est au ciel, que l'idéal de la vie est de nous dégager de tous les liens qui nous attachent à la réalité, propriété, famille, état. Les plus grands penseurs du Christianisme sont imbus de ces erreurs. Cependant le monde romain présentait tous les signes d'une décadence prochaine; il avait besoin d'être régénéré. Les Pères de l'Église sentent que la société meurt, mais ils ne pensent pas à lui rendre la vie. Que leur importe le monde? Ils attendent sa fin comme une délivrance. Ils ne cessent de prêcher aux fidèles l'abandon de leurs biens, de leurs familles; leurs ouvrages sont remplis de l'éloge de la virginité, de l'exaltation de la vie solitaire; ils tolèrent le mariage plutôt qu'ils ne l'acceptent; ils abandonnent l'Empire à César. Les citoyens d'Athènes et de Rome ne vivaient que pour la cité; la cité des Chrétiens, c'est la Jérusalem céleste.

Faut-il donc laisser les Pères de l'Église dans la poussière des bibliothèques où l'indifférence chrétienne les a relégués?

Nous avons suivi les progrès accomplis par la philosophie dans le domaine du droit des gens chez les Grecs et les Romains. Les Pères de l'Église ne s'occupent pas d'études politiques. C'est à peine si dans l'immense collection de leurs ouvrages il est question de la guerre, de la paix, ou des relations des peuples. Cependant il ne faut pas croire qu'il y ait un point d'arrêt dans la

marche de l'esprit humain. La mission des Pères n'était pa
tique; ils étaient appelés à élaborer le dogme. Le dogme mo
plus tard la société. La religion chrétienne, bien qu'elle s
tende étrangère aux intérêts de la terre, préside aux destin
monde nouveau. Les Pères ne parlent pas du droit des
cependant c'est dans le Christianisme que le droit des gen
racine. La force dominait dans l'antiquité; la doctrine chré
contient en germe le droit. L'unité, la fraternité des pe
enseignée par Jésus Christ, est le fondement des règles qui d
régir les relations internationales. La plus haute idée qu
concevions de ces relations, la paix, nous vient du Christia

Telle est l'importance de la religion; elle contient en
principe de l'organisation sociale. Les Pères de l'Église o
mulé le dogme; l'humanité saura en tirer les conséquences
à ce titre que la philosophie chrétienne mérite une plac
l'histoire du progrès social. On se représente ordinairen
Christianisme comme une doctrine immobile, révélée par D
contenue tout entière dans les livres sacrés. Cette opini
erronnée, même au point de vue du Catholicisme : tout
mettant que les vérités fondamentales se trouvent dans l'Éc
l'Église ne nie pas que ces vérités n'aient été successi
développées par les Saints Pères. La philosophie va plus loi
ne voit dans l'Évangile que la prédication de la loi d'am
d'unité; ce sont les travaux des Pères, à partir de S. Pa
ont fondé le dogme (1). Lorsque les Barbares arrivent, l
trine de l'Église est complète. La philosophie du moy
n'ajoute rien à la théologie chrétienne. Dans l'époque mo
l'Église est muette, elle vit de la gloire du passé. Il y a p
arrive aux docteurs chrétiens d'altérer, de fausser la doctri
Pères, pour l'accommoder aux tendances d'une société qui n
serait bien loin le Christianisme, si on le lui présentait dans
sa sévérité. Pour apprécier le Christianisme dans ce qu'i
vrai et de faux, on doit recourir aux écrits de ceux que l'
reconnaissante honore du nom de *Pères*.

(1) Vacherot, Histoire de l'École d'Alexandrie. T. I. p. 168, 169, 182.

Séparer dans la théologie chrétienne le vrai du faux, telle est la mission religieuse de notre époque. Les philosophes du siècle dernier ont confondu dans une même réprobation les vérités et les erreurs. C'était méconnaître la grandeur du Christianisme et rompre la chaîne des traditions. La religion comme tous les éléments de l'humanité se développe successivement sous la loi du progrès. Par cela seul que tout est perfectible, tout est imparfait; le devoir du genre humain est de rejeter ce qu'il y a d'erronné dans ses croyances, dans ses idées, à mesure que la vérité se dégage des nuages qui l'obscurcissent et l'altèrent. Mais en reconnaissant les erreurs du passé, gardons-nous de le condamner d'une manière absolue. Ce serait nous mettre dans l'impossibilité de travailler à notre perfectionnement, but idéal de notre vie. Car l'avenir sort du passé. Le Christianisme procède de l'antiquité; la religion future procédera de la société chrétienne. Si nous voulons travailler à cet avenir, préparer les voies à ceux qui plus heureux que nous passeront des angoisses du doute et de la recherche, à la félicité de la foi, il faut nous livrer avec ardeur à l'étude philosophique du Christianisme. Tel est l'immense intérêt que les Pères de l'Église ont pour le XIXe siècle. Nous devons y chercher le vrai Christianisme, tâcher de découvrir les vérités qui se cachent sous ses symboles, sous ses mythes.

Ce travail a ses écueils. Les théologiens et les philosophes de l'Allemagne n'ont pas su les éviter. Eux aussi ont cherché les vérités que renferment les mystères chrétiens. Heureux de leurs découvertes, ils ont proclamé, que les abstractions de la philosophie sont identiques avec le Christianisme, que le Christianisme et la philosophie enseignent les mêmes vérités. A quoi aboutit ce système d'interprétation? A représenter le Christianisme comme l'expression de la vérité absolue. Mais on peut dire à ces docteurs ce que nous avons dit des Néoplatoniciens : vos formules ne sont pas la religion; l'Église les repousse, les masses s'en tiennent aux mythes; votre travail est stérile. Nous mettrons plus de courage, plus de franchise dans nos appréciations. Nous n'avons pas dissimulé que le Christianisme ne satisfait plus, ni le sentiment religieux, ni l'intelligence. Il faut donc qu'il y ait dans sa conception

de Dieu, de l'homme, des rapports de l'homme avec Dieu, de la vie politique et civile des erreurs fondamentales. Nous signalerons ces erreurs. Si nous osons ajouter des affirmations à nos critiques, il est inutile de protester que nous n'avons pas la prétention de construire une religion nouvelle. Ce que nous exprimons, ce sont nos croyances. Que chacun pénètre au fond de son âme, et interroge sa conscience sur les problèmes fondamentaux de la vie; que personne ne craigne d'avouer hautement ses convictions, et la solution des redoutables difficultés qui tourmentent le genre humain aura fait un grand pas.

CHAPITRE II.

CONCEPTION DE DIEU. S. PAUL ET S. ATHANASE.

§ 1. *Le dogme de l'Incarnation. La Trinité.*

S. Athanase est contemporain de Constantin. Le premier Empereur chrétien a été célébré par amis et ennemis, comme le fondateur du Christianisme; l'évêque d'Alexandrie ne paraît jouer qu'un rôle secondaire, son nom est obscur en présence de la gloire éclatante du César. Mais pour qui pénètre au fond des discussions théologiques qui occupèrent toute la vie d'Athanase, c'est le saint qui est le véritable fondateur d'Empire. La ville de Constantin est devenue la proie des Barbares, l'œuvre d'Athanase semble braver le temps; cette œuvre, c'est le Catholicisme; l'évêque grec est le précurseur de Grégoire VII. Les Saints Pères l'ont pressenti; ils comparent Athanase aux apôtres; ils l'appellent *le Père de la foi orthodoxe, le fondement de l'Église, l'évêque catholique* par excellence (1).

(1) *Gregor. Nazianz.*; — *Epiphan.* Haeres. 69, 2; — *Damasceni* Orat. de defunctis in fine. — *Lucifer*, De Athan. Lib. I, p. 193. — *Augustin.* c. Crescon. III, § 38.

L'existence d'Athanase se concentre dans une lutte gigantesque avec l'Arianisme. Une grande partie du monde chrétien prit parti pour Arius; un seul homme tint tête à tous ses adversaires, théologiens et empereurs, il l'emporta. Les débats obscurs sur l'*omoousios* et l'*omoiousios* ont eu le privilége d'exciter la verve railleuse des ennemis du Christianisme (1); ils n'ont pas vu, ou n'ont pas voulu voir l'immensité des intérêts enveloppés dans les formules théologiques (2). Il s'agissait de définir la nature de Jésus Christ, de déterminer la conception chrétienne de Dieu, considéré comme Trinité : tout le Christianisme était en jeu.

La théologie chrétienne repose sur la divinité du Christ. Deux hommes contribuèrent surtout à fonder ce dogme, S. Paul et S. Athanase. Le Catholicisme a essayé de rattacher à la prédication évangélique tout le système développé successivement par les disciples de Jésus. Mais déjà les premiers adversaires du Christianisme ont remarqué avec la clairvoyance de la haine que rien dans les paroles de Jésus Christ n'indique qu'il se soit cru Dieu. Le titre de Fils de Dieu dont il se pare était un des caractères honorifiques que les Prophètes avaient donné au Messie; de là au dogme du Fils égal et consubstantiel au Père, il y a un abîme. S. Paul osa franchir cet abîme, il fit de Jésus Christ un Dieu, et jeta ainsi les bases de l'édifice catholique. Comment cette étonnante conception prit-elle racine dans l'esprit du grand théologien? Il rapporte lui-même sa doctrine à une révélation particulière. Nous n'avons pas à rechercher l'origine, la filiation de la divinité du Christ; il suffit à notre but de montrer le fondement sur lequel S. Paul l'établit.

Il y avait dans l'antiquité un dogme universellement reçu, celui de la déchéance. Les hommes, créés purs, avaient par une faute

(1) *Voltaire* a intitulé une de ses facéties : « De la Triade de Platon, de la Trinité des Chrétiens et de quelques autres bagatelles ».

(2) *Herder*, Idées, XVII, 3 : « Du seul mot *logos* sortirent une foule d'hérésies et d'iniquités dont le logos intérieur, la saine raison s'indigne... En vain chercherons-nous dans ces discussions une vérité... Toute cette polémique contre les Ariens aurait pu être brusquement étouffée sans nul résultat fâcheux pour le Christianisme ou la raison ».

mystérieuse mérité la colère de Dieu; déchus de leur pureté primitive, il n'y avait plus de voie de salut ouverte devant eux. Cette croyance terrible prit dans la doctrine de S. Paul, des proportions plus terribles encore : la faute du premier homme devient une faute de tous les hommes, ils naissent tous coupables. Le péché originel sépare tellement les hommes de Dieu, qu'il ne reste plus d'ouverture à leur salut : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort; la mort est passée sur tous les hommes, parce que tous ont péché » (1). L'homme, né coupable, est impuissant à faire le bien : « Je ne fais pas le bien que je voudrais faire; mais je fais le mal que je ne voudrais pas faire; que si je fais ce que je ne voudrais pas faire, ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi » (2). C'est dans les angoisses que lui causaient ces pensées désolantes que S. Paul s'écrie : « Misérable que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort? » (3). Le péché originel conduit à cette conséquence épouvantable, que tous les hommes ont encouru la damnation éternelle, par la faute d'Adam. Mais l'humanité ne pourrait pas vivre sous le poids de cette sentence accablante. Si elle sent en elle le péché, elle a aussi le sentiment de la bonté infinie du Créateur; l'espérance de la béatitude future la sauve du désespoir. Dieu peut bien punir l'homme coupable, mais il n'a pour lui aucune haine; il doit aimer ses créatures, il doit donc leur procurer un moyen de salut. Mais si Dieu est bon, il est aussi juste. L'offense de l'homme se révoltant contre son Créateur est infinie; il faut une satisfaction égale à l'offense; les créatures, dans leur petitesse, sont incapables de la lui donner; il la tirera de sa Divinité même, son Verbe se fera chair, il rachètera les péchés, et deviendra le Médiateur entre l'homme et Dieu (4). Le péché originel conduit logiquement à l'incarnation du Verbe (5).

(1) *S. Paul,* Rom. V, 12.
(2) *S. Paul,* Rom. VII, 20, 21.
(3) *S. Paul,* Rom. VII, 24.
(4) *S. Paul,* II Corinth. V, 18, 19; — Rom. VIII, 2, 3; — Hébr. ch. 1 et 2; — Ephés. I, 7; V, 2.
(5) *Augustin.* Serm. 174, § 2 : Si homo non perisset, Filius hominis non venisset.

S. Paul, en déduisant la divinité de Jésus Christ de la nécessité de la rédemption, jetait la base de la Trinité chrétienne et de la Médiation. Ce n'est pas que ces dogmes fondamentaux apparaissent clairement dans ses Épîtres. Il suffisait à la mission du grand apôtre que la personnalité du Verbe fût bien établie, que Jésus Christ, considéré comme l'incarnation de ce Verbe, devînt par sa participation de la nature divine et de la nature humaine, le Médiateur entre Dieu et l'homme. Ce qui manquait à la doctrine de S. Paul, pour compléter le dogme, découle logiquement des prémisses qu'il avait posées. Cela est si vrai que S. Athanase, le théologien de la Trinité, n'a pas au fond une doctrine différente de celle de l'Apôtre des Gentils. Il part du péché originel pour arriver à la divinité du Christ :

« Avant le péché d'Adam, il n'y avait ni tristesse, ni crainte, ni lassitude, ni faim, ni mort. L'homme, image de Dieu, se serait maintenu dans cette incorruptibilité, s'il avait conservé sa ressemblance divine (1); mais s'étant détourné des choses éternelles, pour s'attacher aux choses corruptibles, il s'est lui-même donné la mort, et cette mort est passée à tous ses descendants; tous sont conçus dans le péché, tous sont coupables en naissant (2). Par le péché d'Adam, les hommes sont devenus l'objet de la haine de Dieu, ils ont été chassés de devant sa face, ils l'ont eu pour vengeur (3). Cependant ce qui avait été fait à l'image de Dieu, ne devait pas périr (4). Mais comment la créature aurait-elle pu rétablir en son premier état la créature qui en était déchue? C'était au Créateur, au Verbe de Dieu à réparer celui qu'il avait créé à sa ressemblance, à le sauver en lui accordant le pardon de son péché (5). Le premier homme nous avait fermé la voie du

— Serm. 175, § 1 : Nulla causa fuit veniendo Christo Domino, nisi peccatores salvos facere.

(1) *Athanas.* De Incarn. Verbi, c. 4 (T. I, p. 51).

(2) *Athan.* Exposit. in Psalm. (T. II, p. 1088).

(3) *Athan.* Exposit. in Psalm. (T. II, p. 1121, 1026, 1036).

(4) *Athan.* De Incarnat. Verbi, c. 13 (T. I, p. 58).

(5) *Athanas.* ad Adelph. c. 8 (T. II, p. 916). — De Incarnat. Verbi, c. 14 (T. I, p. 59).

paradis, et ouvert celle de la mort, c'est pour cela que le F
Dieu, avec la volonté de son Père, s'est revêtu d'une chair
afin de rendre la vie, par l'effusion de son sang, aux homm
avaient encouru la mort (1). Nul autre que celui qui est l'
du Père n'aurait pu rendre à l'homme la ressemblance av
Créateur (2). Si le Seigneur ne s'était revêtu de cette cha
n'eût abandonné son corps à la mort, jamais nous n'eussio
délivrés de nos péchés, ni ressuscités d'entre les morts, ni
dans le ciel; notre séjour eût été dans les enfers » (3).

Tel est le point dominant de la doctrine d'Athanase;
emprunté à S. Paul. Mais la nature à la fois divine et hu
de Jésus Christ est marquée plus distinctement dans le théol
de Nicée. La personnalité du Père et du Fils étant reconnu
divinité du Saint Esprit devait également être admise. Ai
doctrine de la Trinité était complétée et avec elle tout l'édifi
Christianisme.

§ 2. *L'Arianisme* (4).

Le dogme de la divinité de Jésus Christ et celui de la T
qui y est étroitement lié, ne prirent pas place dans le Christia
sans lutte. Les Chrétiens avaient eu des combats sangla
soutenir contre l'ancien monde. Dans le domaine des idé
s'engagea entre le Christianisme et l'antiquité une lutte r
éclatante, mais plus décisive. A peine l'Évangile est-il pr
que les hérésies naissent : ce sont les croyances, les doct
du monde ancien qui cherchent à envahir, à s'approprier la
gion nouvelle. Les plus considérables de ces hérésies sont
qui touchent à la nature de Dieu et de Jésus Christ.

La philosophie ancienne enseignait le Verbe, la Trinité,
elle refusait d'accepter la théorie chrétienne de l'Incarnation
hérésies qui se produisirent sur ce dogme fondamental se r

(1) *Athanas.* Or. c. Arian. II, 65 (T. I, p. 533).
(2) *Athan.* De Incarnat. Verbi, c. 7 (T. I, p. 53).
(3) *Athanas.* c. Arian. I, 43, p. 448.
(4) *Moehler,* Athanase le Grand, T. I, p. 295. — *Neander,* Geschichte der c
lichen Religion, T. II, 2, p. 683.

chent à l'un ou à l'autre des systèmes philosophiques de la Grèce. Le *Sabellianisme* est une espèce de Stoïcisme chrétien. Sabellius admet la Trinité, mais il n'accorde pas d'existence personnelle aux trois personnes divines; il les reconnait de nom, mais il les anéantit de fait, en les ramenant à une seule personne. Le Verbe créateur se confondant avec le Père, Dieu et le monde sont également confondus; Jésus Christ lui-même doit un jour se réunir avec le Père, de manière à s'absorber en lui. Quel peut dès lors être le sort de l'humanité, sinon de périr également dans cette fusion (1)?

Le Sabellianisme aboutissait trop ouvertement au panthéisme stoïcien, pour trouver faveur dans l'Église. Une hérésie plus puissante sortit de l'école de Platon. S. Jérôme reproche aux *Ariens* cette origine païenne (2); c'était une grande force pour l'Arianisme de pouvoir s'appuyer sur l'autorité dont la philosophie platonicienne jouissait dans l'Église. Les Ariens admettent le Verbe comme Platon, mais leur doctrine aboutit à nier la divinité du Christ. Ils partent de ce principe que Dieu ne peut pas agir immédiatement sur le monde, parce que le monde ne saurait supporter la majesté divine, il n'y a pas de lien direct possible entre le fini et l'infini (3). Le Fils, dans la conception arienne, sert d'intermédiaire entre Dieu et le monde, il transporte pour ainsi dire les idées du Père à la Création matérielle. Cependant le Fils n'a pas en lui la puissance créatrice; il n'est pas le vrai Verbe de Dieu, la véritable sagesse (4). Il n'est pas de la même nature que le Père, il n'est pas vrai Dieu; s'il l'était, il ne pourrait pas plus que le Père se mettre en rapport direct avec le monde. Le Fils n'est pas éternel; l'éternité est la propriété exclusive de Dieu; il a été créé, quand il a plû à Dieu de créer le

(1) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 1030, 1033, 1034. — *Moehler*, Athanase le Grand, T. II, p. 140, 149, 154, 164. — *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. II, p. 104, 105.

(2) *Hieronym.* adv. Lucifer. (T. IV, P. 2, p. 296).

(3) *Athanas.* Or. II, c. Arian. c. 24 (T. II, p. 492).

(4) *Athanas.* De decret. Nicaeni concil. I, 6, p. 213.

monde; il est donc semblable aux créatures, il est donc lui-même une créature, il n'est Dieu que de nom (1).

Nous n'avons pas à raconter les longs combats qu'Athanase soutint contre l'Arianisme. Le monde était presque devenu arien (2); la conviction profonde et la fermeté inébranlable d'un seul homme sauvèrent la foi chrétienne. Athanase opposa à ses adversaires l'Écriture et la Tradition qui interprète la Révélation. Cet élément de la controverse, qui domine dans les longs débats sur l'Arianisme, n'a plus d'intérêt pour nous. Tout esprit non prévenu reconnaîtra que le dogme de la Trinité n'avait rien d'arrêté, de précis, avant le concile de Nicée; il n'a donc pas été révélé par Jésus Christ; mais il se lie si intimément à toutes les croyances chrétiennes, qu'il en est à la fois la conséquence et le fondement. La doctrine catholique aussi bien que la position que l'Église occupe dans le développement de l'humanité, reposent sur la divinité du Christ et la Trinité.

Les religions et les philosophies de l'antiquité admettaient un Dieu, principe de toutes choses; mais la personnalité, l'indépendance de ce Dieu à l'égard du monde n'était que vaguement reconnue. La solution chrétienne est nette et précise : c'est Dieu qui a créé le monde, il l'a créé par un acte libre de sa volonté. Ce dogme capital est affaibli, sinon détruit dans l'hérésie arienne. Dieu n'est pas créateur, c'est le Fils qui est créateur, comme ministre du Père (3). Mais ce Fils qui crée, n'est pas Dieu, il n'est pas le Verbe de Dieu, la création ne procède donc pas de Dieu (4). La conception arienne ne rend pas compte du fait de la création; elle se rapproche des rêveries gnostiques sur le démiourge, créateur du monde, tout en étant inférieur à Dieu.

L'Église enseigne que l'homme créé pur est déchu par sa faute. La déchéance était la croyance universelle du monde ancien. Le Christianisme relève l'homme de sa chute, mais il faut pour cela

(1) *Athanas.* Or. c. Arian. I, 5, 6 (T. I, p. 409, 410).

(2) *Hieronym.* adv. Lucifer. (T. IV, P. 2, p. 300) : Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est.

(3) *Athanas.* De decret. Nicaeni synodi, c. 7 (T. I, p. 214).

(4) *Athanas.* Or. c. Arian. I, 17 (T. I, p. 421).

l'action toute puissante du Fils de Dieu. L'Arianisme ruine dans sa base ce fondement de la théologie chrétienne. Jésus Christ n'étant pas Dieu, est plutôt une créature; le péché originel, dont il est venu racheter les hommes, ne peut donc avoir la gravité que lui supposent S. Paul et Athanase; la déchéance n'est pas radicale. Mais, d'un autre côté, l'humanité perd son Médiateur; comment Jésus Christ, créature comme nous, servirait-il de lien entre l'homme et Dieu? La grâce, cette action mystérieuse que Dieu exerce sur le cœur des hommes, pour les transformer et leur communiquer une vie réellement divine, disparaît par cela même que la seule personne divine qui subsiste dans la croyance des Ariens, le Père, ne peut, à raison de sa majesté, entrer en communication directe avec les créatures.

Ainsi tombent avec la divinité du Christ les dogmes capitaux du Christianisme. L'hérésie arienne a des conséquences non moins considérables pour la position de l'Église dans l'État. Il y a dans le Christianisme, considéré comme l'œuvre du Fils de Dieu, un principe de supériorité qui, une fois reconnu, conduit nécessairement à la domination. A l'époque où les débats sur la nature de Jésus Christ s'ouvrirent, l'Église sortait à peine des persécutions; elle venait d'acquérir la liberté, elle ne pouvait songer à l'Empire. Mais cette liberté, elle la revendiquait hardiment contre le pouvoir impérial. L'Empereur, dit S. Athanase, n'a pas à intervenir dans les questions de dogme; la foi est de la compétence des évêques et non des princes (1). Les Ariens, ne voyant plus un Dieu dans le fondateur de leur croyance, étaient sans force devant les Empereurs, ces dieux de la terre; ils ne reconnaissaient d'autre puissance que l'Empire; les Césars étaient pour eux « les évêques des évêques » (2). Comme ils ne trouvaient pas d'appui dans le ciel, ils en cherchaient un dans la force, et pour se ménager la protection impériale, ils sacrifiaient volontiers les

(1) *Athanas.* Hist. Arian. c. 52, p. 375. — L'évêque *Osius*, un des plus fermes partisans d'Athanase, écrit à l'Empereur Constance : « Dieu a confié l'Empire à toi, et à nous l'Église. Celui qui t'enlèverait l'Empire, irait contre les décrets de Dieu; tu serais également criminel, si tu envahissais l'Église » (ap. *Athanas.* T. I, p. 371, B).

(2) *Lucifer*, Moriendum pro Filio.

intérêts de la religion (1). Le rôle des Empereurs dans la querelle arienne révèle l'importance politique du débat sur la nature de Jésus Christ. Ils prirent parti pour Arius contre Athanase. Celui-ci était le représentant de l'Homme-Dieu : la Majesté impériale s'évanouissait devant le Christ. Les Césars pressentirent la papauté; ils préférèrent protéger les Ariens que d'obéir aux évêques catholiques (2). L'Orient plia sous la volonté des Empereurs; mais Athanase trouva un appui dans l'Occident (3). L'Occident était destiné à devenir le siége du Catholicisme, dont Athanase jeta les fondements, en identifiant l'Église avec le Fils de Dieu (4). La force d'unité inhérente à l'Église d'Occident l'emporta sur la puissance impériale. L'Arianisme fut vaincu, et avec lui les doctrines de l'antiquité qui faisaient obstacle au développement de l'idée chrétienne. Le Christianisme, fondé sur la divinité de Jésus Christ, possédait tout ce qu'il lui fallait pour conquérir et civiliser les Barbares.

§ 3. *Appréciation du dogme catholique.*

Le Christianisme, tel qu'il a été formulé dans le Concile de Nicée, a dominé le moyen âge; il est devenu un élément essentiel de la civilisation moderne. L'histoire paraît donc prononcer pour Athanase contre Arius. Est-ce à dire que les décrets de Nicée sont l'expression de la vérité absolue, que l'Arianisme est le produit de l'erreur? L'hérésie arienne a succombé, mais l'Arianisme s'est maintenu comme négation de la divinité du Christ. La doctrine de Mahomet : « Il n'y a qu'un Dieu », est au fond celle d'Arius; expulsée de l'Église, elle régna sous la bannière arabe depuis les Pyrénées jusqu'au Gange. Dans le monde occidental,

(1) *Athanas.* Hist. Arian., c. 33, p. 363. — Cf. *Hilar.* fragm., p. 1356, D : Omnis spes Ariomanitarum in protectione pendet regni saecularis.

(2) *Villemain,* Tableau de l'éloquence chrétienne au IV[e] siècle, p. 98.

(3) *Sozomen.* Hist. Eccl. III, 13.

(4) *S. Athanase* enseigne que Jésus Christ s'est uni intimément avec l'Église, de même qu'avec la nature humaine; il ne forme avec elle qu'une seule personne. L'Église est en quelque sorte Jésus Christ lui-même. De là à la domination de l'Église, il n'y a qu'un pas (*Moehler,* Athanase le Grand, T. I. p. 184 et suiv.).

la chute de l'Arianisme ne fut que momentanée, il se releva avec la Réforme. Les protestants s'attachèrent en vain à l'Homme-Dieu, ils étaient poussés invinciblement à rejeter le mystère de la Trinité; le Socinianisme est au fond de toutes les sectes réformées. A la suite des hérésies, vinrent les Philosophes qui proclamèrent le déisme, dernière conséquence de la doctrine arienne. N'y aurait-il rien de fondé dans cette protestation séculaire contre la formule de Nicée?

On a dit que l'Arianisme est aujourd'hui à la fois victorieux et transformé, que toutes les opinions dominantes du siècle impliquent son triomphe (1). L'Arianisme a réellement triomphé dans tout ce qu'il a de vrai. La doctrine de S. Paul et de S. Athanase repose sur la chute, sur le péché originel; admettre la divinité du Christ, c'est reconnaître implicitement la déchéance radicale de l'homme; nier l'Incarnation, c'est nier ce dogme antique qui a si longtemps dominé le monde. Mais l'humanité a fini par se soulever contre une croyance qui détruit sa liberté. Avec l'erreur du péché originel tombe la conséquence non moins erronée de la prédestination. Si les hommes naissent coupables, ils méritent tous la damnation éternelle; ceux qui sont sauvés, doivent leur salut à la seule grâce de Dieu; la masse du genre humain est abandonnée à Satan. Telles sont les conséquences affreuses, mais logiques de la corruption originelle de notre nature. Bénissons l'hérésie arienne qui, en s'attaquant au dogme fondamental du Christianisme, a protesté instinctivement contre des croyances que la conscience humaine repousse aujourd'hui avec force. Si l'humanité les a subies si longtemps, c'est qu'elle était emprisonnée dans les liens d'une religion immobile : la foi chrétienne, considérée comme révélation divine, ne laisse aucune ouverture à un changement. Dans le système arien, Jésus Christ et le Verbe de Dieu ne sont plus identiques; dès lors on ne peut voir dans l'Évangile une révélation miraculeuse. Puisque la religion ne procède pas de Dieu, elle n'est pas condamnée à l'immobilité; la voie reste ouverte à de nouveaux progrès.

(1) *Lerminier*, De l'Arianisme.

Mais si l'Arianisme avait en lui tant d'éléments d'avenir, pourquoi a-t-il succombé sous le Christianisme de S. Paul? Tout l'édifice de l'Église catholique repose sur le dogme de l'Incarnation du Verbe, qui implique celui de la Trinité. Si ces dogmes n'ont aucune valeur réelle, il faut dire que l'humanité a vécu d'erreur pendant des siècles. On l'a cru, mais on ne s'est pas rendu compte de ce qu'il y a de désolant et d'absurde dans une pareille opinion. Non, les hommes ne vivent pas d'erreur; la vérité est le pain qui les nourrit; l'erreur s'y mêle, parce que l'imperfection est le lot de la créature; mais par cela seul qu'une doctrine a été pendant des siècles la croyance de l'humanité, on peut hardiment conclure, qu'il s'y trouve une part de vérité; c'est le travail des âges de la dégager des voiles qui l'obscurcissent. Essayons d'apprécier la Trinité de ce point de vue. Nous n'avons pas la prétention de donner une solution des questions immenses que cette discussion soulève; il suffit à notre but d'indiquer l'idée philosophique qui se trouve au fond du dogme, de montrer que cette idée est vraie, bien que la forme qu'elle a revêtue n'ait eu qu'une importance temporaire.

Quelle est la relation de l'être universel aux êtres particuliers? Toute philosophie, toute religion doit donner une réponse à ce problème : de là découlent non seulement la métaphysique, la théologie, mais encore la morale et la politique. Si la solution est fausse, on aboutit au panthéisme et à ses désastreuses conséquences. Or, la solution est fausse, dès que les êtres particuliers disparaissent dans l'être universel, ou que l'être universel disparaît dans les êtres particuliers. La doctrine arienne est fausse; la doctrine chrétienne, abstraction faite de l'incarnation du Verbe, est vraie. Voilà pourquoi l'Arianisme a succombé.

L'Arianisme, en niant la divinité de Jésus Christ, détruit l'un des éléments essentiels de la Trinité chrétienne. Que devient Dieu dans cette conception? que devient l'homme? Les deux personnalités coexistent, mais sans lien entre elles. Il y a plus : rien n'assure la permanence de la personnalité humaine. Le Fils de Dieu, Créateur du monde, qui devrait servir de lien entre l'homme et Dieu, n'a pas d'existence éternelle; il a eu un commencement, il

peut donc aussi finir (1). L'homme créé par un être qui n'a pas en lui l'éternité, n'a plus de gage de sa vie éternelle (2). Le Christianisme, tout en distinguant Dieu du monde, conserve une union intime entre Dieu et le monde, par le Verbe de Dieu, créateur de l'univers. Il maintient à la fois la personnalité de Dieu et celle de l'homme, par la distinction des personnes en Dieu. Tel est le sens philosophique du mystère de la Trinité. Les philosophies et les religions qui ne voient en Dieu que l'unité de la substance divine, ne peuvent pas reconnaître d'existence individuelle; Dieu, être universel, absorbe en lui toute vie particulière; l'existence individuelle n'est plus qu'un songe, une illusion. Dans la doctrine chrétienne, la Création procède du Verbe, lequel est Dieu, mais Dieu agissant sur chaque créature distinguée de Dieu. Le Verbe, ou le Fils de Dieu, est donc la manifestation de Dieu au sein de chaque existence individuelle. Ainsi l'être particulier n'est pas une modification passagère de l'être universel; il est un être distinct de la substance divine, il a une vie à lui, vie individuelle, éternelle. L'être particulier, une fois créé, ne périt plus; cependant il reste uni à Dieu, il continue à recevoir de Dieu une inspiration qui constitue la vie; c'est cette inspiration, cette grâce qui forme la troisième personne divine, le Saint-Esprit. Ainsi, dans toutes les phases de son existence, l'être particulier reste distingué de Dieu, bien qu'il y ait un lien permanent entre le Créateur et la créature (3).

La doctrine chrétienne sur les relations de l'être individuel avec Dieu, conduit à une morale et à une politique essentiellement différentes de celles qui dérivent de la doctrine contraire du Panthéisme. Si l'homme est un être distinct de Dieu, son individualité est indestructible. Le but de cette vie éternelle est le développement des facultés intellectuelles et morales, qui tend à nous rapprocher de Dieu. Mais si la loi de notre existence est de tendre à l'union avec Dieu, jamais nous ne nous confondrons avec lui,

(1) *Athanas.* Or. c. Arian. I, 19, p. 423.
(2) *Moehler*, Athanase le Grand, T. II, p. 144 et suiv.
(3) Comparez *Leroux*, de Dieu (*Revue Indépendante*, T. III).

comme l'enseigne le Panthéisme. Dans notre marche progressive vers l'idéal, nous sommes appelés à faire nous-mêmes notre destinée. La liberté de Dieu dans la Création implique la liberté de la créature; l'homme, être libre, est capable de mérite et de démérite; ses existences successives sont une rétribution faite par la Justice divine de ses fautes et de ses vertus. Mais la marche de l'homme vers la perfection suppose qu'il est perfectible, et que la loi du progrès préside à son développement. Ainsi vie individuelle, permanente et progressive, accroissement du bien, diminution du mal, telle est, dans sa plus haute généralité, la destinée de l'homme.

Les conséquences du dogme de la Trinité dans l'ordre politique ne sont pas moins considérables. Les systèmes philosophiques ou religieux qui ne reconnaissent pas la personnalité de l'homme, doivent rejeter également les individualités collectives des peuples. Les nationalités n'ont pas d'existence véritable dans le Panthéisme, elles se confondent dans l'humanité, et l'humanité se perd dans l'être universel. L'homme n'ayant pas plus de liberté que Dieu, il n'y a pas de devoir, pas de loi morale, ni pour les individus, ni pour les peuples. Dans la théorie chrétienne, les nationalités ont leur existence individuelle, comme les êtres particuliers; il y a une loi obligatoire pour les individus et pour les nations. Le droit règle tous les rapports des êtres.

Ainsi la vie des individus et des nations est régie par des lois qui découlent de la conception de Dieu. C'est parce que la théologie chrétienne a aperçu la vérité sur ces hautes questions, qu'il a été donné au Christianisme de civiliser le monde. Mais le Christianisme a mêlé l'erreur à la vérité; voilà pourquoi l'humanité, par l'organe de ses plus hautes intelligences, l'a attaqué et qu'il est presque abandonné. La doctrine de la Trinité a pris sous l'influence de causes passagères une forme qui ne satisfait plus la raison humaine. S. Paul et S. Athanase ont confondu le Verbe avec Jésus Christ, ils n'ont cru au Verbe que dans la personne du Sauveur. Il est vrai que les Pères de l'Église ont essayé de donner une explication philosophique de la Trinité; mais cette explication n'est qu'une image pour faire comprendre

le mystère. Ce qu'il y a d'essentiel dans ce mystère, au point de vue chrétien, c'est la divinité du Christ. On peut affirmer que si Jésus n'avait pas été divinisé, les Chrétiens n'auraient pas eu de Trinité (1).

La déification du Christ a été une erreur nécessaire. Le Verbe, conçu comme idée métaphysique, n'aurait pas eu la puissance d'abattre les autels du Paganisme; il fallait au moyen âge un Homme-Dieu, non un prophète homme. Mais depuis trois siècles l'humanité se détache insensiblement de cette croyance. La divinité de Jésus s'est écroulée avec les fondements sur lesquels elle reposait. Dans leur opposition passionnée contre ce qu'ils regardaient comme une superstition, les philosophes allèrent jusqu'à méconnaître les idées qui étaient renfermées dans les symboles. Le temps est venu de dégager les vérités du voile qui les couvre et les obscurcit. Recueillons dans les ruines de la civilisation chrétienne, les matériaux pour nous aider à construire un nouvel édifice.

CHAPITRE III.

CONCEPTION DE L'HOMME. ORIGÈNE (2).

§ 1. *Influence de la philosophie sur Origène.*

L'idée du progrès est une des plus consolantes de la philosophie moderne. Entre la société ancienne qui s'écroule et le monde nouveau qui se forme, il y a une époque de transition, remplie de tristesse et d'angoisses. Les attaches aux vieilles croyances ne sont pas toutes rompues, la lumière qui éclairera l'avenir est

(1) Comparez *Neander,* Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 988.

(2) *Origenis* opera omnia, ed. Delarue, 3 vol. fol. 1733. — *Ritter,* Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 465-564. — *J. Reynaud,* dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *Origène*.

faible encore. Dans l'obscurité qui couvre les destinées du genre humain, le cœur fait souvent défaut aux plus intrépides. Il en est qui se rejettent tête baissée dans le passé et tentent de ramener l'humanité vers la foi de nos ancêtres. Vains efforts! On ne ressuscite pas les croyances, les institutions, les mœurs (1). Au milieu de ces défaillances, la conviction profonde d'une éducation progressive des hommes peut seule nous soutenir. Dieu dirige nos destinées, il les dirige dans la voie du progrès : ce qui nous manque, nous sera donné. Souffrons donc avec une religieuse résignation : consolons-nous des misères présentes, les yeux tournés vers l'avenir.

L'idée du progrès, qui est appelée à renouveler la société, a fait son apparition dans le monde avec le Christianisme. Mais la vérité ne se fait pas jour d'une manière subite; il faut des travaux séculaires pour l'élaborer. Il en est ainsi du dogme de la perfectibilité humaine; nous le trouvons dans les écrits des premiers penseurs chrétiens, mais mêlé à bien des erreurs. C'est un faible germe qui ne prendra son entier développement qu'entre les mains de la philosophie moderne. Telle est la loi de l'humanité : elle n'avance qu'à travers les chutes. Nous n'en devons pas moins notre tribut de reconnaisance et d'admiration à ceux qui les premiers entrevirent la lumière.

C'est sous l'inspiration de ces sentiments que nous essayerons d'apprécier le rôle qu'a joué dans l'histoire de l'humanité une des plus puissantes intelligences qui aient paru sur la terre (2). *Origène* est le plus grand des Pères Philosophes. Disciple de S. Clément, il puisa dans les enseignements de son maître le vif sentiment de la religion qui le distingue et un goût décidé pour la spéculation. Les témoignages unanimes des historiens ecclésiastiques (3) attes-

(1) « Il n'est pas plus possible de ressusciter les siècles que les morts... Toutes les fois qu'ils ont voulu rebrousser le cours du temps, ces navigateurs en amont, bientôt submergés, n'ont fait que hâter leur naufrage ». *Chateaubriand*, Études historiques.

(2) *Mosheim*, De rebus Christianorum ante Constantinum, p. 610 : Origenes, vir magnus, admirabilis, et cum paucis omnium aetatum heroibus comparandus.

(3) *Euseb*. Hist. Eccl. VI, 19. Il possédait tellement, dit S. *Jérôme* (De viris illustribus), la dialectique et les systèmes de toutes les sectes philosophiques, qu'il avait à sa suite tous ceux qui témoignaient quelque curiosité des sciences profanes.

tent qu'il se livra avec ardeur à l'étude de tous les systèmes philosophiques. Sa science lui valut l'admiration des ennemis mêmes de la religion chrétienne. Il unissait à d'immenses connaissances le charme d'une parole éloquente (1). Païens et Chrétiens accouraient aux leçons qu'il donnait à Alexandrie; les philosophes lui dédiaient leurs ouvrages, ils les lui soumettaient comme à un maître pour les examiner. Cependant les fidèles, qui confondaient dans une même réprobation la philosophie et le paganisme, voyaient avec défaveur ces études profanes et presque païennes; Origène fut obligé de se justifier. Nous avons un fragment de sa défense (2) : « Il n'étudie pas la philosophie pour elle-même, il y voit un instrument qui doit servir à la propagation du Christianisme ». Dans une belle lettre à Grégoire le Thaumaturge, Origène dit que la Philosophie est pour le Christianisme, ce que les connaissances littéraires et scientifiques sont pour la Philosophie : un auxiliaire pour l'interprétation des Saintes Écritures (3). A la hauteur où il se plaçait, il n'apercevait pas de contradiction fondamentale entre la philosophie et la religion; dans un ouvrage intitulé *Stromates,* il essaya de prouver la conformité de la foi avec les spéculations des Pythagore et des Platon (4). Là ne s'arrêta pas l'influence de la philosophie sur Origène : elle a été la source de sa grandeur et de sa faiblesse. Le principe fondamental de sa doctrine, l'erreur pour laquelle l'Église l'a condamné, est emprunté à la philosophie.

(1) Nous savons par *Grégoire Thaumaturge,* la séduction que le grand théologien exerçait sur ses auditeurs. Il commençait par les louanges de la vraie sagesse, c'est-à-dire de la philosophie; montrant que pour vivre véritablement de la vie qui convient à des personnes raisonnables, il faut s'appliquer d'abord à se connaître soi-même; puis connaître les vrais biens qu'il faut chercher et les vrais maux qu'il faut fuir. Il blâmait l'ignorance et l'aveuglement de ceux qui vivent comme des bêtes, sans songer seulement à s'instruire; et faisait voir que sans cette philosophie, on ne peut avoir de vraie piété envers Dieu. Il continuait ces discours pendant plusieurs jours avec une grâce merveilleuse... Ses discours avaient une telle force qu'il était impossible de lui résister (*Greg. Nyss.* Vita Thaumaturgi, T. III, p. 542. — *Greg. Thaumat.* in Orig. — Comparez *Fleury*, Histoire Eccl., Livre V, § 57).

(2) *Euseb.* Hist. Eccl. VI, 19.

(3) *Origen.* Op., T. I, p. 30.

(4) *Origen.* Op , T. I, p. 38, sq.

Cependant Origène n'est pas un pur philosophe. Le sentiment chrétien s'éveilla chez lui dès son enfance; il se livra avec une ardeur incroyable à l'étude de l'Écriture Sainte (1). Tout enfant il eut soif du martyre; son père périt, glorieuse victime de la foi : Origène ne pouvant le suivre, l'exhorta à demeurer ferme dans sa croyance (2). Il ne s'inspira pas uniquement de l'héroïsme chrétien : la plus belle des vertus, la charité respire dans tous ses ouvrages. Il écrit à ses amis d'Alexandrie : « Nous sommes nés pour bénir et non pour maudire » (3). Il resta fidèle à cette loi d'amour au milieu des passions furieuses qui déchiraient la Chrétienté. La haine dont les croyants poursuivaient les hérétiques était mille fois plus ardente que la haine qui divise des peuples ennemis. Origène veut qu'on les traite avec douceur pour les ramener à l'Église, sa haute raison ne s'effraie pas des légères dissidences qui effarouchaient la foi étroite de la masse des fidèles: la croyance en Jésus Christ suffit, quelque imparfaite qu'elle soit (4). L'action combinée de la charité chrétienne et de la philosophie explique l'œuvre du grand théologien.

§ 2. *Doctrine d'Origène. Existence progressive.*

On lit dans le décret du concile de Constantinople qui condamne Origène : « Si quelqu'un dit que la création des êtres raisonnables a consisté en esprits indépendants du corps et de la matière, sans nombre, sans noms, formant tous ensemble, par l'identité de substance, de puissance et de vertu, aussi bien que par l'union et la connaissance du Verbe, une même unité; que s'étant dégoûtés de la contemplation divine, ils se sont corrompus selon le propre penchant de chacun, et ont pris alors des corps...

(1) « Grand homme dès l'enfance », dit *S. Jérôme* (*Hieronym.* Epist. 65, c. 3).

(2) *Euseb.* Hist. Eccles. VI, 2. Eusèbe raconte un trait touchant de cette sainte famille. Le père était heureux d'avoir reçu de Dieu la grâce d'un tel fils. Souvent, dans le silence de la nuit, afin de satisfaire, sans les trahir, les émotions de son cœur, il s'approchait du berceau, et le découvrant avec précaution, baisait dévotement la poitrine de son fils, comme un domicile du Saint Esprit.

(3) *Origen.* Op., T. I, p. 5.

(4) *Origen.* in Matth. XVI, 12; c. Cels. V, 63.

Si quelqu'un dit que les êtres raisonnables s'étant refroidis dans l'amour de Dieu, ont été attachés dans des corps épais tels que sont les nôtres et nommés hommes,... qu'il soit anathème » (1). L'empereur Justinien, se faisant l'organe de l'Église catholique, reproche à Origène d'avoir puisé ce dogme dans la tradition de l'antiquité païenne : « Qu'a enseigné Origène qui soit différent des leçons de Platon, qui n'a fait lui-même que donner plus de largeur à la folie des Grecs? Il dit qu'il n'y a eu d'abord que des essences spirituelles et des puissances saintes; puis que s'étant dégoûtées de la contemplation de Dieu, corrompues, refroidies dans leur amour de Dieu, elles ont été nommées âmes pour cette raison, et enfermées dans des corps par punition. Cette idée seule suffirait pour sa parfaite condamnation, car elle dérive de la tradition impie de la Grèce » (2). Tel était en effet le sentiment de toute l'antiquité païenne. « Les contemporains d'Orphée, dit *Platon* dans le Cratyle, me paraissent avoir institué ce nom (de l'âme), parce que l'âme subit dans le corps le châtiment de ses fautes; elle est tenue dans cette enveloppe comme dans des fers où elle est gardée; et suivant le terme adopté, le corps est la prison de l'âme pour tout le temps qu'elle a à payer ce qu'elle doit. »

Le dogme de la déchéance a ses racines dans l'Orient; il est profondément empreint dans le Brahmanisme et le Bouddhisme, on le retrouve dans la doctrine d'Empédocle et de Pythagore. Origène ne cache pas la parenté de sa théologie et de la philosophie grecque : il prend appui sur les philosophes pour établir ce point essentiel de sa doctrine (3). La déchéance personnelle de tous les hommes est la base de sa théorie de la vie. Cette théorie est une des plus larges conceptions qui soient sorties de la combinaison de la philosophie et du christianisme. On y trouve en germe les spéculations des philosophes modernes sur la destinée des hommes et de l'humanité : mais des erreurs fondamentales s'y sont mêlées et ont entraîné la condamnation d'Origène par

(1) *Mansi*, Concil. T. IX, p. 395.

(2) *Epist. ad Mennam Archiepisc. Const. adv. impium Origenem*, ap. *Mansi*, IX, 487 et suiv.

(3) *Origen*. c. Cels. I, 32.

l'Église. C'est à la philosophie à réhabiliter le plus profond penseur du Christianisme; tout en rejetant son point de départ, elle accepte ses hardies déductions, en leur donnant une interprétation plus vraie.

Origène part du principe de l'unité, de l'égalité, de la perfection dans la Création : « Dieu, souverain Créateur de l'univers, est bon, juste et tout puissant. Créant dans le principe ce qu'il lui a plû de créer, c'est-à-dire les natures raisonnables, il n'a eu d'autre cause de créer que lui-même, c'est-à-dire sa propre bonté; étant donc seul la cause de ce qui devait être créé, lui en qui il n'y a ni variété ni changement, ni impossibilité, il a nécessairement créé égaux et semblables les êtres qu'il a créés, puisqu'il n'y a en lui-même aucune cause de diversité » (1). Les créatures sont donc à leur naissance à l'état d'anges, participant de la perfection du Créateur (2). Dans ces êtres il n'y a aucune distinction, aucune variété, mais égalité, ou plutôt identité absolue; par cela même le mal n'existe pas. Comment la diversité, l'inégalité, le mal se sont-ils introduits dans le monde? Par l'effet des créatures. Douées du libre arbitre, les créatures abusèrent de ce don divin, elles s'éloignèrent de leur Créateur et se refroidirent dans l'amour de Dieu. Pour leur punition elles furent attachées à des corps. Ces anges déchus continuent dans leurs existences successives le même mouvement de diversité; les uns se rapprochent de Dieu, les autres s'en éloignent. Telle est l'origine du mal, tel est aussi le principe de l'inégalité qui règne parmi les hommes. La Providence donne à chacun une position proportionnée à ses mérites ou démérites dans sa vie antérieure; ainsi tout, jusqu'aux conditions de naissance, en apparence fortuites, a sa source dans des causes précédentes.

Ce monde où règnent la diversité, l'inégalité, le mal, doit-il toujours rester le même? Ici éclate la profonde différence qui sépare la philosophie chrétienne de la philosophie païenne. Le paganisme est dominé par la fatalité : l'humanité tourne dans un

(1) *Orig.* De princ. II, 9, 6 (traduct de *Reynaud*). — Cf. ib. I, 8, 2; II, 1, 1.

(2) *Origen.* in Joh. XIII, 37. — *Ritter,* Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 514-515.

cercle vicieux où se reproduisent éternellement les mêmes erreurs, les mêmes vertus, les mêmes crimes. Origène, bien que son point de départ soit emprunté à la théologie païenne, arrive à de tout autres résultats. Il montre d'abord l'harmonie régnant dans le monde malgré toutes les diversités : « Dieu s'est servi de la diversité des esprits pour construire l'ordonnance du monde, qu'il a orné avec ces âmes et ces esprits, comme une maison dans laquelle il doit y avoir non seulement des vases d'or et d'argent, mais des vases de bois et d'argile, les uns pour les services d'honneur, les autres pour ceux d'ignominie » (1). Mais cette harmonie n'est pas moins une dégénérescence : tel ne peut pas avoir été le but de la Création. La fin doit être identique avec le principe (2). L'union, l'égalité, la perfection existant dans les créatures à leur origine, leur destination doit être cette même condition originaire; la diversité doit donc revenir à l'unité, l'inégalité à l'égalité, la nature humaine à la nature angélique (3).

Comment la Création, de l'état de déchéance où elle est, reviendra-t-elle à la pureté primitive? La vie est une punition; mais si Dieu punit ses créatures, ce n'est pas par haine; la *vengeance divine* dont parlent les livres sacrés est une figure; Dieu ne peut pas haïr les hommes, il les aime, parce qu'il les a créés (4). Sa vengeance n'est que justice; or la justice et la bonté sont identiques (5). Si Dieu punit, c'est que toute faute mérite un châtiment; mais dans les vues de sa bonté, la peine est en même temps une expiation; elle efface le péché, elle corrige les coupables et prépare leur réconciliation avec le Créateur (6). Qu'est-

(1) *Origen.* De Princip. II, 9, 3.

(2) *Origen.* De Princip. I, 6, 2 : « Semper enim similis est finis initiis ». Cf. in Joh. I, 34 : ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτός.

(3) *Origen.* De Princip. III, 6, 3 : Multae differentiae ac varietates per bonitatem Dei et subjectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur ». Cf. Ib. I, 5, 3.

(4) *Origen.* c. Cels. I, 71.

(5) *Origen.* De Princ. I, 5, 3 : Si bonum virtus et justitia virtus est, sine dubio justitia bonitas est.

(6) *Origen.* De Princ. II, 5, 1; c. Cels. IV, 10. — *S. Clément d'Alexandrie,* le maître d'Origène, professe la même doctrine : « L'essence de Dieu est de faire le bien, comme

ce donc que la vie? Une éducation divine qui relève l'homme de sa déchéance et le ramène vers Dieu. L'homme est déchu par un effet de son libre arbitre, la volonté mieux dirigée peut lui rendre sa perfection première. Au sein de sa dégradation, il conserve le sentiment de sa nature céleste, l'image de Dieu est gravée dans son âme, elle le sollicite sans cesse à s'élever à la hauteur de son divin modèle, jusqu'à ce que, par des efforts persévérants, il se soit rendu semblable à Dieu (1).

Mais comment l'homme abandonné à lui-même pourra-t-il atteindre à la perfection? N'a-t-il pas, abusant de son libre arbitre, déserté la vérité? Pour remonter vers Dieu, il lui faut un guide, un soutien. La bonté divine n'abandonne jamais la créature, sans cesse elle vient à son aide. Origène prend appui sur une tradition répandue dans tout l'Orient et qui a laissé des traces dans le Christianisme. Tout homme a deux anges, l'un bon, l'autre mauvais. L'ange de l'enfer excite l'âme à se livrer à tous les vices, mais l'ange du ciel ne quitte pas l'homme, quels que soient ses égarements : la lumière l'emportera sur les ténèbres. Origène étend cette intervention céleste jusqu'aux nations, chacune a son ange, son génie (2). La philosophie peut accepter cette croyance, mais en la transformant. Oui, il faut à l'homme que le mauvais usage de sa liberté a égaré, une protection pour l'aider à supporter sa peine et à se relever de sa chute. Mais il la trouve dans une communion directe avec Dieu et avec ses semblables. Il n'y a d'autres anges que les hommes d'une moralité, d'une charité supérieures : en vivant de notre vie, en partageant nos douleurs, ils exercent sur nous une influence plus efficace que ces légions d'êtres invisibles dont l'imagination orientale peuple l'univers.

L'intervention des anges ne joue qu'un rôle secondaire dans le plan d'éducation providentielle conçu par Origène. L'existence de

le feu chauffe, comme la lumière éclaire (*Strom.* I, 17, p. 369); Dieu cesserait d'être, s'il cessait d'aimer (*Strom.* VI, 16, p. 813). Sa justice même est un produit de sa bonté, il punit parce qu'il aime » (*Strom.* VI, 14, p. 795 ; *Paedag.* I, 9, p. 150; I, 8, p. 135).

(1) *Origen.* De Princ. III, 6, 1. Cf. c. Cels. VI, 63.

(2) *Origen.* De Princip. I, 8, 1; c. Cels. V, 28, sqq. — *Reynaud*, dans l'Encyclopédie Nouvelle, T. VII, p. 128, 129.

mauvais anges suppose même la permanence du mal. Cependant le mal doit disparaître, l'enfer lui-même doit céder au ciel. Pour conduire cette immense révolution à une fin heureuse, il faut une action plus forte que celle des créatures angéliques; Origène la trouve dans une révélation permanente. L'idée qu'Origène se fait de la révélation dépasse le Christianisme et touche à la Philosophie. Les Chrétiens admettent que Dieu a révélé une partie de la vérité par l'organe de Moïse; le Verbe de Dieu s'est ensuite fait chair, il est venu compléter la Loi, et en étendre le bienfait à l'humanité entière. Origène, suivant en cela l'opinion de *S. Clément*, n'admet qu'une seule révélation, mais il y a plus de hardiesse et de grandeur dans la déduction de ses idées. Jésus Christ est un de ces esprits, doués primitivement de la béatitude angélique : seul il est resté pur, il a mérité par là de s'unir au Verbe. Dans sa charité infinie, le Christ veut que toutes les créatures soient sauvées; sa mission commence donc avec la chute des esprits. S'il n'a apparu sur cette terre qu'après des milliers d'années, il ne faut pas croire que jusque là il soit resté inactif; c'est lui qui a inspiré Moïse, les prophètes et ceux qui, amis de Dieu, ont fait tous leurs efforts pour ramener les autres hommes à la vérité (1). Quand le temps de sa venue fut arrivé, il s'incarna pour que la parole de Vie profitât à toute l'humanité. Il reviendra encore dans ce monde, pour convertir ceux qui n'ont pas profité de ses premiers enseignements (2).

Quel sera le terme de l'éducation providentielle dont le divin Médiateur est l'organe? Les esprits déchus reviendront à leur pureté primitive, la Création sera rétablie dans sa perfection première : tous seront sauvés (3). Il n'y a pas dans les créatures de

(1) *Origen.* c. Cels. IV, 7; — De Princip. Praef. 1.

(2) *Origen.* Homil. in libr. Jesu Nave, XVI, 3; Commentar. in Matth. (T. III, p. 857, F).

(3) Cette idée appartient également à *S. Clément d'Alexandrie* : « La punition étant un instrument d'éducation (*Strom.* VI, 6, p. 764) ne peut tendre qu'au perfectionnement de la créature, et non à son anéantissement. Dire que Dieu veut la destruction des créatures, c'est supposer qu'il les hait; mais Dieu n'est pas susceptible de haine (*Paedag.* c. 8, p. 135). La conséquence de cette conception de Dieu, c'est le salut final de tous les hommes; on ne peut pas concevoir que les uns soient sauvés, que

raison suffisante pour que les unes soient appelées au ciel et les autres rejetées dans l'enfer. Nous sommes tous des anges déchus; si cette déchéance n'est pas irrémédiable, si nous pouvons nous relever de notre chute par l'active et incessante intervention du Sauveur, ce bienfait doit profiter à tous, puisque nous sommes tous coupables. Sans doute dans notre vie d'hommes, nos mérites et nos démérites diffèrent; pendant que les uns s'approchent de Dieu, les autres s'en éloignent. Mais cet éloignement cède à la puissance de Jésus Christ; il n'y a pas de vice, quelqu'énorme qu'il soit, que le Verbe ne guérisse à la longue; le Verbe et ses remèdes sont plus puissants que les maladies de l'âme (1); il embrasse toutes les créatures dans son amour, infini comme sa puissance. Il y a plus, la Création est une et solidaire. De même que dans le principe la béatitude était le partage de tous les esprits, à la consommation des choses toutes les âmes reprendront leur nature d'ange. Si une seule restait plongée dans les ténèbres, les autres souffriraient de sa chute, leur bonheur ne serait plus parfait, ce qui est contradictoire. Le Sauveur lui-même n'échappe pas à cette loi générale; Origène dit de lui dans une effusion de charité : « Tant qu'il y a une créature plongée dans l'iniquité, le Christ ne peut pas se réjouir » (2).

Cependant l'antiquité avait créé un type du vice, un génie du

les autres ne le soient pas (*Strom.* VII, 2, p. 832, sq.). Pour sauver l'humanité antérieure à Jésus Christ, *S. Clément* s'appuie sur la tradition qui fait descendre Jésus Christ aux enfers pour y porter la parole de vie. La venue du Sauveur profite ainsi aux morts comme aux vivants (*Strom.* VI, 6, p. 762, sq.).

L'idée du salut final de toutes les créatures a longtemps dominé en Orient. Elle a été enseignée par les plus grands théologiens, tels que *Grégoire de Nysse* (*Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 2, p. 1261) et *Didyme* (*Gieseler*, Kirchengeschichte, T. I, § 82). Elle trouva également faveur en Occident : *S. Augustin* avoue que la plupart des fidèles refusaient d'ajouter foi à la perpétuité des peines (*Enchir. ad Laur.* 30). La croyance de l'enfer ne prévalut que lorsque le dogme du péché originel eut été reçu par l'Église dans toute la rigueur que lui donne S. Augustin.

(1) *Origen.* c. Cels. VIII, 72 : πάντων γὰρ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεραπεία, προσάγει κατὰ βούλησιν θεοῦ ἑκάστῳ αὐτήν· καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναι τὴν κακίαν.

(2) *Origen.* Homil. in Levit. VII, 2 : Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo.

mal, Satan qui jeta tant d'épouvante dans les imaginations du moyen âge. Le salut universel profitera-t-il aussi au prince des enfers et à ses démons? La solution qu'Origène osa donner à cette question souleva contre lui une opposition furieuse : les Chrétiens, dans leur sainte horreur pour les esprits des ténèbres, ne pouvaient pardonner au théologien philosophe d'avoir voulu unir le ciel et l'enfer. Cette audacieuse pensée est une conséquence logique de tout le système. Il n'y a pas de créature qui soit substantiellement mauvaise. Satan aussi bien que Jésus Christ a été créé pur; s'il a eu le privilége de résumer en lui tout ce qu'il y a de méchanceté dans les âmes déchues, ce n'est qu'un accident de son libre arbitre; cette disposition peut donc changer, et elle doit finir par se tourner au bien; ainsi le veut la loi de la Création. Aucun des êtres créés ne périt, tous seront sauvés, rien n'est impossible au Tout-Puissant, nul n'est incorrigible par son auteur (1).

Ainsi après de longues aberrations, à travers des souffrances attachées à notre état de dégradation, nous remontons progressivement vers Dieu, jusqu'à ce que le dernier ennemi, la Mort, soit vaincu. Quelle sera la destinée de la Création, arrivée au terme de son voyage? L'unité en Dieu. Écoutons Origène : « Je pense que par ce qui a été enseigné, que Dieu sera tout en tous, il faut entendre que Dieu sera tout en chacun. Il sera tout en chacun, en ce sens que tout ce que l'être raisonnable, après avoir été purifié de tout vice et de toute méchanceté, peut sentir, comprendre, penser, sera entièrement Dieu; que l'être ne pourra plus rien voir, rien embrasser qui ne soit Dieu; que Dieu sera le mode et la mesure de tous ses mouvements. C'est ainsi que Dieu sera tout. En effet, la distinction du bien et du mal n'existera plus, puisque Dieu en qui il n'y a aucun mal étant tout, il ne pourra plus y avoir de mal, et puisque chacun sera dans le bien, et que Dieu sera tout en chacun, il n'y aura plus à désirer de toucher à

(1) *Origen.* De Princ. III, 6, 5 : Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo. Propterea enim fecit omnia ut essent, et quae facta sunt ut essent, non esse non possunt ». Cf. De Princ. I, 6.

l'arbre du bien et du mal. Ainsi, la fin rejoignant le commencement, et la conclusion revenant au principe, l'état de la nature raisonnable au temps où nul n'avait encore osé toucher à l'arbre du bien et du mal sera restitué, afin que, toute malice étant enlevée pour ne laisser place qu'au pur et au vrai, Dieu qui est l'unique bien, fasse tout, et non dans quelques-uns ou même dans beaucoup, mais qu'il soit tout dans tous » (1).

§ 3. *Appréciation de la doctrine d'Origène.*

En apparence, la doctrine d'Origène est la plus magnifique théorie du progrès, puisque de l'état d'imperfection, de dégradation, elle nous fait aboutir à Dieu; mais en réalité, elle est infectée d'un vice fondamental. La déchéance des esprits, créés purs et parfaits, est le point de départ de toute la philosophie d'Origène. Ce dogme est faux, et il a entraîné le grand théologien aux plus graves aberrations.

Qu'est-ce d'abord que cette unité finale en Dieu qu'Origène nous présente comme le terme de notre destinée? C'est la Création qui revient à son principe; mais ce retour n'est pas définitif; dans le système d'Origène, il ne peut pas l'être. Quelle a été la cause de notre première déchéance? le libre arbitre. Revenus à Dieu, nous conservons notre volonté; la cause de notre chute subsistant, une nouvelle chute est inévitable, et ainsi à l'infini (2). Origène ne s'explique pas formellement sur la formation successive de nouveaux mondes, mais c'est une conséquence trop évidente de ses principes, pour qu'on puisse hésiter à lui attribuer cette croyance : S. Jérôme et Justinien en font l'objet d'une accusation (3). Origène retombait sans s'en douter dans le panthéisme de l'Orient et des Stoïciens. Les Indiens et les philosophes grecs admettaient également des destructions et des renaissances alternatives de l'univers (4). Le théologien chrétien se sépare, il est

(1) *Origen.* De Princip. III, 6, 3 (traduct. de *Reynaud*). — Cf. c. Cels. IV, 29.
(2) *Origen.* De Princip. II, 1, 3; II, 3, 3; III, 6, 3. — *Ritter*, T. I, p. 525.
(3) *Hieronym.* Epist. 94 ad Avit. (T. IV, P. 2, p. 763). *Justinian.* ad Mennam.
(4) *S. Augustin* combat cette doctrine des philosophes (De Civ. Dei, XII, 13, 20).

vrai, sur un point essentiel, de l'Orient. Dans la croyance indienne et stoïcienne, les mondes nouveaux sont l'exacte répétition des anciens; chaque être reprend fatalement son ancienne existence et parcourt le même cercle d'erreurs et de vices (1). Origène prend pour point de départ la liberté; les univers varient donc nécessairement d'une Création à l'autre (2). Mais si le théologien grec échappe au fatalisme, par la ferme conviction du libre arbitre, il touche à un autre écueil tout aussi dangereux. Lorsque nous sommes rentrés dans l'Unité divine, toute diversité cesse, l'égalité la plus absolue règne entre les âmes; déchus de nouveau par notre volonté, quelle sera notre destinée? Elle est indépendante de l'existence antérieure, nous recommençons une vie nouvelle, dans laquelle les mérites, comme les démérites de notre première vie n'influent plus en rien sur notre rang dans l'ordre moral. Il y a ici une solution de continuité qui est désolante pour notre activité (3); les efforts que nous avons faits pour nous rapprocher de Dieu sont perdus, nous sommes condamnés à recommencer éternellement le même travail, sans que notre vertu dans une de nos séries d'existences nous profite dans l'autre. En présence de ce supplice de Sisyphe, on serait tenté de former avec les Bouddhistes le désir de l'anéantissement (4).

La source de ces erreurs est dans la conception fondamentale d'Origène. Les esprits, à leur création, sont dans un état de perfection angélique, leur incorporation est une déchéance; le but de la vie est de nous relever de cette dégradation pour nous unir à Dieu. Le dogme de la déchéance tient à un spiritualisme exa-

(1) *Origen*. c. Cels. IV, 68.

(2) *Origen*. De Princip. II, 3, 4.

(3) *S. Jérôme* condamne énergiquement la doctrine d'Origène : « Nous qui sommes aujourd'hui des hommes, nous pourrons alors renaître en femmes; celle qui aujourd'hui est vierge pourra alors renaître en prostituée ». *Apolog. adv. Rufin*. Lib. II (T. IV, P. 2, p. 403); *Epist.* 41 *ad Pammach.* (T. IV, P. 2, p. 345).

(4) Cette doctrine révoltait aussi *S. Augustin*. (Lib. de Haeres. c. 43) : Quis enim catholicus christianus vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat quam dicit purgationem malorum, i. e. omnes regno Dei lucique restitui, et rursus post longissima tempora omnes qui liberati sunt ad haec mala denuo relabi et reverti, et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturae semper fuisse, semper fore? Cf. De Civ. Dei, XII, 20.

géré : l'âme, essence divine, est d'une nature tellement supérieure au corps auquel elle est attachée dans ce monde, que cette union semble être une peine. De là la croyance de la chute, qui se produit sous diverses formes dans les religions et les philosophies de l'antiquité. L'humanité a rejeté cette conception qui la dégrade dans son essence; elle se fait de sa destinée une idée plus consolante. L'homme part de l'état d'innocence, d'imperfection; mais il se rapproche progressivement de Dieu. S'il est imparfait, ce n'est pas qu'il soit coupable; il est imparfait comme créature, mais il possède en lui la force nécessaire pour marcher dans une voie infinie de progrès. Ce progrès aboutira-t-il à l'union en Dieu? Ici encore la philosophie moderne s'écarte de la doctrine d'Origène et de l'antique Orient. Par cela seul que l'homme est créature, il ne peut jamais atteindre la perfection du Créateur; il suffit pour la satisfaction de notre besoin de bonheur et de perfection, que tel soit l'idéal, dont il dépend de nous d'approcher. L'Église a donc eu raison de condamner l'unité finale en Dieu, telle que la concevait Origène (1).

Mais l'Église est allée trop loin en arrêtant le développement de la personnalité humaine, soit à la mort, soit lors du jugement dernier. Il y a progrès continu, à travers une série infinie d'existences; il n'y a pas de point d'arrêt dans cette marche progressive, ni dans le sens de l'Église, ni dans le sens d'Origène. Nous échappons ainsi à la barbarie de la théologie catholique, qui condamne l'immense majorité du genre humain, sans lui laisser la faculté de s'amender et de se sauver. Nous échappons également à la destruction et à la confusion des personnalités. Notre individualité, une fois créée, subsiste éternellement; notre travail de perfectionnement n'est plus stérile; ce que nous avons gagné en vertu nous restera, et c'est de l'emploi de nos facultés que dépendent les conditions de nos existences progressives. Cette encourageante conviction repose sur une base inébranlable, la justice de Dieu identique avec sa bonté. Sur ce point Origène a pressenti la vérité. Frappés du spectacle des inégalités humaines qui en appa-

(1) *Concile de Constantinople*, a. 544 (*Mansi*, IX, 395).

rence sont l'œuvre d'une aveugle fatalité, des sectes puissantes (1) refusaient de croire que ce monde fût l'œuvre de Dieu. Origène leur répond que si le mal et le bien sont inégalement distribués entre les hommes, cette inégalité ne peut être qu'une peine ou une récompense. La justice de Dieu veut que ces peines et ces récompenses soient une conséquence de nos mérites et de nos démérites. Chacun de nous fait donc son existence. Notre entrée dans ce monde est une suite rigoureuse de notre vie antérieure, et les conditions de notre vie future dépendront de l'usage que nous faisons de notre libre arbitre dans celle-ci.

Cette explication des inégalités humaines doit être acceptée par la philosophie. Mais Origène va plus loin. Son spiritualisme exalté lui fait voir une peine dans toute naissance; non seulement la vie est une peine, mais elle est la suite d'une dégradation de notre nature. Suivons le théologien philosophe dans les aberrations qui découlent de sa doctrine. L'homme est un ange déchu, le corps est une prison dans laquelle l'âme expie ses égarements (2); la vie, considérée comme une punition, est un mal (3). En présence du dogme chrétien de la résurrection des corps, Origène n'ose pas condamner la matière d'une manière absolue. Il ne flétrit pas le corps comme impur (4); mais il accumule tous les passages de la Bible qui en montrent l'inanité. « J'ai été formé dans l'iniquité, dit le *Psalmiste*, et ma mère m'a conçu dans le péché. Les pécheurs ont péché dans les entrailles de leurs mères; ils ont erré, ils ont parlé faux dans le ventre de leurs mères ». Le *Sage* s'écrie : « Vanité des vanités, et tout est vanité... Tout homme vivant n'est que vanité. Notre âme a été humiliée dans la poussière; tu m'as mis dans la poussière de la mort » (5). *S. Paul* résume toutes ces malédictions dans un immense cri de douleur : « Qui me délivrera de ce corps de mort » ? (6). Quel est donc le rôle du corps

(1) Les écoles de Marcion, de Valentin, de Basilide.

(2) *Origen.* De Princip. I, 1, 5 : Mens intra carnis et sanguinis claustra concluditur.

(3) *Origen.* c. Cels. II, 42 : τὸ δὲ ἐν τῷ ἐνεστῶτι αἰῶνι λεγομένῳ ζῆν συμφορὰν εἶναι.

(4) *Origen.* c. Cels. III, 42.

(5) *Psaum.* 51, 7; 58, 4; — *Ecclésiaste,* 1, 2; — *Psaum.* 39, 6; 44, 26; 22, 16.

(6) *Rom.* VII, 24.

dans la pensée d'Origène? Le corps n'est pas précisément le mal, puisque la source du mal est dans notre volonté; mais le corps et ses exigences, ses passions sont le plus grand obstacle au bien. Le corps est l'ennemi de l'esprit (1); il faut le dompter tellement qu'il ne reste plus que l'esprit, image de Dieu (2). Cette doctrine ne tend à rien moins qu'à briser la vie; la vie n'est qu'une aspiration de la mort (3).

La vie d'Origène est la mise en action de sa doctrine, et en met à nu le danger. Il voulut dès ce monde réaliser le vœu de S. Paul, et se délivrer de *ce malheureux corps de mort*. Le corps n'étant que la prison de l'âme, une attache misérable qu'elle doit un jour rejeter (4), tous nos besoins, tous nos instincts sont une ignominie qui sent le coupable; il importe, non de le dompter, mais de le tuer. « Il avait lu dans l'Évangile : *Vends ce que tu as*, et il vendit ce qu'il avait : *N'aie qu'un manteau, et point de chaussure*, et il n'eut qu'un manteau et point de chaussure : *Ne songe pas à ta nourriture*, et il méprisa la nourriture ». Une autre parole de Jésus, mal interprétée, exalta son mépris du corps jusqu'au délire : « Il y a des hommes qui sont eunuques dès le sein de leur mère; il y en a d'autres qui sont faits eunuques par les hommes; *il y en a enfin qui se sont faits eunuques eux-mêmes en vue du royaume du ciel;* que celui qui peut comprendre comprenne ». Origène comprit à la lettre, et porta sur lui une main téméraire (5).

(1) *Origen.* c. Cels, IV, 66; II, 42; — De Princip. III, 4, 1.

(2) *Origen.* De Princ. I, 8, 4; Comment. in Matth. XVI, 29. — *Méthodius*, en réfutant Origène, expose les vrais principes avec une admirable netteté : « L'homme n'est de sa nature, ni une âme sans corps, ni un corps sans âme, mais il consiste dans la réunion de l'âme et du corps dans une forme unique de beau » (*Phot.* Cod. 234).

(3) *Origen.* Comment. in Matth. XVI, 29.

(4) *Origen.* De Princ. I, 7, 5; II, 3, 2 : Consumetur corporalis omnis natura et redigetur in nihilum — *In Joh.* X, 14 : Erit Deus omnia in omnibus, ut universa corporea natura redigatur in eam substantiam quae omnibus melior est, in divinam scilicet.

(5) *Euseb.* Hist. Eccl. VI, 8. Origène se repentit de son emportement. En commentant les paroles qui l'avaient trompé, il fait pour ainsi dire une confession de sa faute: « Nous n'aurions pas, dit-il, consacré tant de temps à réfuter l'erreur de ceux qui veulent que ce genre de castration soit entendu charnellement, si nous n'avions trouvé des

Origène trouva des imitateurs. Son action criminelle fut condamnée par l'Église, mais les principes qui l'avaient inspirée poussèrent dans les déserts de l'Égypte ces innombrables anachorètes qui mutilaient à la fois leur âme et leur corps. La vie solitaire est une conséquence logique de la doctrine d'Origène : « Les corps, la vie, le monde n'existent que parce que nous sommes déchus de notre nature spirituelle; le but de l'expiation que nous subissons est de nous ramener à l'état d'ange ». Quiconque sera profondément pénétré de cette croyance, méprisera la nature, la matière, la société, tout ce monde physique et moral, triste produit de notre chute, marque humiliante de notre dégradation; il fuira la société de ses semblables (1) pour se livrer dans la solitude à toutes les mortifications du corps que peut suggérer une imagination exaltée. Nous respectons le sentiment religieux qui animait les anachorètes, mais ce sentiment égaré par une fausse conception de la vie, conduit à une existence dont les aberrations touchent à la folie. Si ce mépris du corps et de l'existence terrestre avait pu devenir une croyance générale, il aurait entraîné la destruction de l'humanité. La vie des anachorètes ne fut qu'un accident dans l'histoire. La théologie d'Origène, qui est en quelque sorte la théorie de l'ascétisme, est une hérésie dans le développement de la philosophie. L'Église a protesté contre l'indignité de la nature humaine, en la montrant unie au Verbe : la philosophie accepte à cet égard la condamnation d'Origène.

Le faux dogme de la déchéance, de l'indignité de la nature humaine a égaré Origène. Au lieu de subordonner le corps à l'âme, il tue le corps; au lieu de renouveler la société ancienne par l'esprit chrétien, il se sépare d'elle : le monde disparaît à ses

personnes qui ne craignent pas de l'entendre de cette manière, si nous n'en avions même vu qui, d'une âme trop ardente, pleine de foi à la vérité, mais en dehors de la raison, ont eu l'audace d'aller jusqu'à cette action téméraire » (*Comment. in Matth.* XV, 1).

(1) Sur cette parole du Lévitique ; « Soyez saints, parce que moi aussi votre Seigneur, je suis saint », *Origène* demande ce qu'on doit entendre par *saint*. Il répond : c'est celui qui se retire du monde pour se vouer entièrement au Seigneur (Homil. XI, 1 in Levit.).

yeux, il ne cherche pas à le transformer, il voudrait le détruire. Cependant l'Église ne compte pas de plus grand penseur qu'Origène, et la philosophie doit être fière de le placer au nombre de ses disciples. C'est qu'à côté de ses erreurs, il y a de hautes aspirations vers une doctrine qui tend à devenir la croyance de l'humanité moderne. Le théologien d'Alexandrie se sépare entièrement de l'antiquité sur l'importante question de la source du mal. Les philosophes la cherchaient dans la matière, et de là ils tiraient cette conclusion désespérante qu'il y aurait toujours la même quantité de mal dans le monde; en vain ce monde périrait-il, il renaîtrait sous l'empire de la même fatalité (1). Origène oppose à cette fausse doctrine le principe de la liberté humaine, et celui d'un gouvernement providentiel qui conduit tout vers le mieux (2). Le mal n'est donc pas quelque chose de fatal, de nécessaire; il n'a rien en lui de défini, de positif; le mal n'a qu'une existence négative (3). Produit de la liberté humaine, il peut et il doit diminuer avec l'assistance divine. C'est la formule philosophique du progrès. L'Église a condamné cette doctrine audacieuse, qui dépasse le Christianisme; elle n'a pas osé accorder à un de ses plus grands théologiens, de ses plus héroïques martyrs (4) une place parmi ses saints. La Philosophie plus large, plus universelle que l'Église, lui ouvre ses rangs, et lui rendra le culte dû aux grands génies qui éclairent l'humanité (5).

(1) *Origen.* c. Cels. IV, 62, 65, 68; V, 21.

(2) *Origen.* c. Cels. V, 21 : ἡμεῖς δὲ, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς σχέσεως τῶν ἐφ' ἡμῖν ἑκάστου, οἰκονομεῖσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντες τὸ πᾶν, καὶ ἀεὶ ἄγεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐπὶ τὸ βέλτιον.

(3) *Origen.* c. Cels. IV, 63. — In Joh. II, 7. — *Ritter*, p. 534, 535.

(4) *Origène* périt victime des persécutions de Décius. Jeté à l'âge de 69 ans dans un cachot, le fer au cou, on essaya de le vaincre par les tortures, il résista. L'avènement de Gallus mit fin à son supplice, mais il mourut bientôt, probablement des suites de son martyre.

(5) *J. de Muller*, le grand historien, dit que les évêques qui condamnèrent la doctrine d'Origène, n'étaient pas dignes de lui délier les souliers. Il regrette que le Christianisme n'ait pas continué à marcher dans la voie large ouverte par le Père grec (Lettre du 28 déc. 1799. T. 32, p. 91).

CHAPITRE IV.

RAPPORTS DE L'HOMME AVEC DIEU. S. AUGUSTIN.

SECTION I. — POINT CARACTÉRISTIQUE DE S. AUGUSTIN.

§ 1. *S. Augustin et la Philosophie.*

On a nié l'influence de la philosophie sur le Christianisme. Cependant les Pères de l'Église les plus éminents sont sortis de l'école de Platon : Origène inspire le Christianisme oriental, *S. Augustin* est le docteur de l'Occident. Le premier est dominé par le Platonisme, il est plus philosophe que théologien; *S. Augustin* subordonne la philosophie à la religion, il est plus théologien que philosophe. Origène s'égara dans des hypothèses dont quelques-unes sont admirables; sa doctrine fut condamnée comme une hérésie, parce qu'elle ne répondait pas aux besoins du temps qui demandait un dogme et non des spéculations métaphysiques (1). *S. Augustin* formula au milieu de l'invasion des Barbares la croyance qui devait gouverner le moyen-âge; de là sa puissance (2).

S. Augustin a confessé publiquement les fautes de sa jeunesse; c'est la philosophie qui commença sa conversion (3) : « Un traité de Cicéron, dit-il, donna un autre cours à mes désirs et à mes vœux, et me porta, ô mon Dieu, à n'adresser mes prières qu'à vous. Les vaines espérances du monde me parurent viles; je me

(1) *S. Jérôme* dit, en parlant des partisans d'Origène : Hoc quod vos miramini, olim in Platone contempsimus. Contempsimus autem, quia Christi stultitiam recepimus. Recepimus Christi stultitiam, quia fatuum Dei sapientius est hominibus (Epist. 38 ad Pammach. T. IV, P. 2, p. 317).

(2) *Neander,* Geschichte der christlichen Religion, T. II, 2, p. 669, 670.

(3) *August.* Confess. III, 4.

sentis embrasé d'une ardeur incroyable pour l'éternelle sagesse: je me levai pour retourner vers vous ». Les premiers écrits de S. Augustin respirent un vif enthousiasme pour la philosophie et surtout pour celle de Platon (1); la Grèce eut la gloire d'allumer le feu sacré dans ce grand génie (2). Il était si ébloui de cette lumière qu'il crut retrouver dans la philosophie platonicienne toute la doctrine du Christianisme; il lui semblait qu'il suffirait de quelques modifications dans le langage et le dogme pour transformer les Plotin et les Jamblique en Chrétiens (3).

Cependant il y avait une opposition profonde entre l'esprit du Christianisme et le génie antique : elle frappa l'âme religieuse de S. Augustin. Dans sa vieillesse, il se reprocha comme des erreurs les éloges qu'il avait prodigués aux philosophes (4). Ce n'est pas qu'il condamne absolument les spéculations philosophiques de la Grèce; mais il rejette comme de vaines disputes tout ce qui est étranger à la religion (5). Les conceptions des Anaxagore, des Démocrite lui paraissent tellement absurdes, qu'il a honte de les réfuter; il prend en pitié le genre humain qui a pu ajouter foi à ces rêveries (6). S. Augustin n'accepte de la philosophie que la partie théologique qui se rapproche du Christianisme. Il admet que les Néoplatoniciens ont connu la Trinité. Il reconnaît que la philosophie a vu le but vers lequel nous devons tendre; pourquoi donc n'y est-elle pas arrivée? C'est qu'elle a ignoré la voie qu'il faut suivre (7). Les philosophes ne l'ont pas trouvée, parce qu'ils ne l'ont pas cherchée avec piété; leur science est viciée par l'orgueil, les ingrats se sont attribué à eux ce qu'ils avaient entrevu

(1) *August.* De beata vita, § 4 : Lectis Platonis paucissimis libris.... tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer. Cf. *De Ordine*, I, 3. 31.

(2) *August.* c. Academic. II, § 5 : Etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt.

(3) *August.* De vera relig., § 7 : Paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent. Cf. Epist. 118, 21.

(4) *August.* Retract. I, 1, 4 : Laus quoque qua Platonicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit.

(5) *Epist.* 118, 2.

(6) *Epist.* 118, §§ 12, 31.

(7) *De Civit.* X, 29; *Confess.* V, 5; *De Trinit.* IV, 1.

de la vérité; oubliant le Créateur, ils se sont mis à adorer la créature (1). A cette science d'enflure et d'orgueil, S. Augustin oppose l'humilité de l'apôtre (2). Si l'humilité n'accompagne toutes nos pensées, toutes nos actions, elles sont viciées; la seule voie pour arriver à Dieu, c'est l'humilité, toujours l'humilité, rien que l'humilité (3).

§ 2. *S. Augustin, le docteur de la grâce.*

On a appelé S. Augustin le *docteur de la grâce,* on pourrait mieux encore l'appeler *le docteur de l'humilité :* c'est le titre glorieux qu'il donne lui-même à Jésus Christ (4). A ses yeux la prédication évangélique se résume dans l'enseignement de l'humilité. Toute la doctrine de S. Augustin tend à anéantir la créature, pour ne lui laisser d'autre espoir, d'autre refuge qu'en Dieu : « Seigneur, s'écrie-t-il, tu me commandes que je t'aime; donne-moi ce que tu me commandes, et commande-moi ce que tu veux » (5). Ces paroles des *Confessions* sont l'expression des sentiments et de la théologie de S. Augustin. L'homme est dépouillé de ce qui constitue son individualité, son être; sa volonté, son libre arbitre sont absorbés par l'action toute puissante de la grâce.

(1) *In Joann. Evang.* Tractat. II, § 4 : Viderunt quo veniendum esset; sed ingrati ei qui illis praestitit quod viderunt, sibi voluerunt tribuere, quod viderunt; et facti superbi amiserunt quod videbant, et conversi sunt inde ad idola et simulacra et ad culturas daemoniorum, adorare creaturam et contemnere creatorem (Cf. *De Trinit.* XIII, 24; *Confess.* V, 5).

(2) *S. Paul :* « La science enfle, la charité édifie » (*August.* De Civit. IX, 20).

(3) *Epist.* 118, 22 : Nec alia via ad obtinendam veritatem quam quae munita est ab illo qui gressuum nostrorum tanquam Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas, non quod alia non sint praecepta, sed nisi humilitas omnia quaecunque bene facimus et praecesserit et comitetur, jam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorquet de manu superbia.

(4) *S. Matthieu,* XI, 29 : Apprenez de moi, parce que je suis doux et humble de cœur. — *Augustin.* De Sancta Virginitate, § 31 : Doctor humilitatis Christus... Ipsa vero doctrina ejus, quam attente insinuet humilitatem atque huic praecipienda vehementer insistat, quis explicare facile possit? — *Serm.* 61, 1 : Magister humilitatis et verbo et exemplo. — Cf. *In Joann. Evang.* XXV, 18.

(5) *Confess.* X, 29.

S. Augustin n'arriva que par degrés à ce point extrême de sa doctrine. Dans sa jeunesse, il s'était attaché à l'hérésie des Manichéens. La question de l'origine du mal le préoccupa dès que son intelligence s'ouvrit à la méditation. Le mal naît avec l'homme, il l'accompagne pendant toute son existence; comment expliquer cette misérable condition? Le problème est capital; de sa solution dépend la nature des rapports entre Dieu et l'homme. Origène avait cherché l'explication du mystère dans une vie antérieure, dont notre vie actuelle est la continuation et, en tant que le mal y règne, l'expiation. Mais la philosophie d'Origène, accueillie avec enthousiasme en Orient, ne trouva pas faveur dans le monde occidental; S. Augustin ne s'y arrêta pas. Les mêmes pensées qui tourmentaient l'âme de S. Augustin, avaient donné naissance à une secte qui, née en Perse, s'était répandue avec rapidité dans l'Empire romain. Les *Manichéens* admettaient un principe du mal coéternel à Dieu; c'était suivant eux le seul moyen d'échapper à l'opinion impie qui ferait d'un Dieu de bonté l'auteur du mal. S. Augustin sentait en lui comme un combat des deux principes reconnus par Manès : l'homme ne veut pas toujours le bien, et quand il le veut, les mauvaises passions l'emportent. Après s'être vainement fatigué à trouver une solution à ses doutes, il se jeta de guerre lasse dans le Manichéisme (1).

Mais ce mélange de fables orientales et de croyances chrétiennes ne pouvait longtemps contenter la haute raison de S. Augustin. Il y a dans la théologie catholique un dogme qui donne une explication de l'origine du mal : S. Augustin se servit du péché originel pour ruiner le Manichéisme, et il en fit la base de sa doctrine sur les rapports du Créateur avec les créatures. Le mal qui est uni si intimément à l'homme qu'il semble être de son essence, est une conséquence du péché : Adam, dans lequel toute l'humanité est solidaire, en violant les commandements divins, a vicié la nature humaine. Le mal a donc son principe dans le libre arbitre et non dans le Créateur. Déchue de sa pureté primitive, l'huma-

(1) *De lib. arbit.* I, § 4 : Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, atque fatigatum in haereticos impulit atque dejecit.

nité est par elle-même incapable de bien ; elle ne peut le faire, ni même le vouloir que par l'intervention incessante de Dieu. Quel moyen l'homme a-t-il donc de se relever de sa chute? Il doit recourir sans cesse à Dieu, tout attendre de sa grâce gratuite, s'anéantir en lui.

Ainsi pour combattre le Manichéisme, S. Augustin part du principe du libre arbitre, dans lequel il trouve l'origine du mal. Mais d'un autre côté, le péché originel vicie tellement la liberté, qu'elle n'existe plus que de nom. Comment expliquer cette espèce de contradiction dans la pensée de S. Augustin? Une nouvelle hérésie s'était produite. Pélage n'admettait pas que le péché originel eût corrompu la nature humaine; la liberté reste entière, même après la chute : l'homme naît pur, et capable par ses seules forces de faire son salut. S. Augustin, effrayé des conséquences d'une doctrine dans laquelle la présomption des Pharisééns semblait s'allier avec l'orgueil du Stoïcisme pour détruire l'humilité chrétienne, crut qu'il fallait ruiner les prétentions superbes de l'homme, en le montrant impuissant pour le bien, n'ayant de puissance que pour le mal, condamné pour toujours, à moins que la grâce de Dieu ne le tire de la masse corrompue où l'a précipité le péché d'Adam.

Dans sa lutte avec le Manichéisme, S. Augustin est le défenseur du libre arbitre. Dans sa lutte avec Pélage, il sacrifie la liberté à la grâce. Dirons-nous avec *Leibnitz,* que le grand docteur de l'Occident « était porté à outrer les choses, surtout dans la chaleur de ses engagements? » (1). Nous préférons croire à un développement régulier et providentiel de la théologie chrétienne, par l'organe de S. Augustin. Il n'était pas l'homme de la liberté, mais l'homme de l'humilité. Jésus Christ avait enseigné et pratiqué cette première de toutes les vertus chrétiennes : c'était dans cette voie qu'il fallait engager le genre humain. Aujourd'hui que nous avons perdu le sens théologique, on juge oiseuses les discussions sur la grâce et le libre arbitre, ouvertes par S. Augustin

(1) *Leibnitz,* Préface de la Théodicée.

et reprises au XVII[e] siècle avec une ardeur nouvelle (1). On oublie que ce sont les idées qui gouvernent le monde. Si la grâce, si l'humilité l'ont emporté sur les fières prétentions de l'esprit humain, c'est que cette doctrine était nécessaire à l'Église pour faire l'éducation de l'Humanité au moyen-âge. Est-ce à dire que les longs travaux de S. Augustin n'ont eu qu'une valeur transitoire? Non, une des plus puissantes intelligences qui aient paru sur la terre, n'a pas pu y passer, sans y laisser l'empreinte de son passage. En montrant la grâce dans toutes les pensées, dans tous les actes de l'homme, S. Augustin est dans le vrai; mais à force d'insister sur l'un des éléments des relations entre Dieu et la créature, il fait la part trop petite à l'autre. La religion doit revendiquer la liberté, en la conciliant avec la grâce.

SECTION II. — S. AUGUSTIN ET LE MANICHÉISME. LE PRINCIPE DE LA LIBERTÉ.

§ 1. *Le Manichéisme.*

Le Christianisme a la prétention de devenir la religion de l'humanité; cependant jusqu'ici il n'a pas entamé le monde oriental, bien plus il a perdu les conquêtes qu'il y avait faites. La différence des conceptions religieuses crée un abîme entre l'Orient et l'Occident. Le panthéisme domine dans les religions de l'Asie; le Christianisme repose sur l'idée d'un Dieu séparé et indépendant du monde. L'unité religieuse prévaudra-t-elle? c'est le secret de l'avenir; une chose est certaine, c'est que les cultes de l'Orient et le Christianisme sont inconciliables. Une tentative de fusion a eu lieu dans les premiers siècles de notre ère. Il y a des rapports nombreux entre la doctrine de Zoroastre, le Bouddhisme et la théologie chrétienne; si l'on avait réussi à foudre ces trois systèmes religieux, l'unité, but de la prédication évangélique, eût été consommée. Manès tenta cette grande œuvre; il échoua (2).

L'antique religion de Zoroastre s'était relevée de sa décadence

(1) *Herder*, dans un ouvrage sur l'*Esprit du Christianisme*, tourne les discussions sur la grâce en ridicule (OEuvr. T. XI, p. 68, éd. de 1852).

(2) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 824, 825.

vers le temps où le Christianisme se répandait dans toutes les parties du monde. Manès sortit de ce mouvement religieux; le fond de sa doctrine est le Mazdéisme plutôt que l'Évangile, c'est l'Orient essayant d'absorber la religion chrétienne. Mais le Manichéisme, bien qu'il ait ses racines dans la Perse, diffère considérablement du système religieux qui nous a été révélé par les livres sacrés des Mazdéisnants (1). Une différence surtout est frappante. Zoroastre admet une lutte entre le principe du bien et le principe du mal, mais ces principes ne sont pas coéternels; Ormuzd doit l'emporter sur Ahriman. Manès rejette la réconciliation définitive de la Lumière et des Ténèbres; l'empire du mal est indestructible (2). Ici se manifeste l'influence d'un élément étranger qui a profondément modifié la doctrine mazdéenne : Manès est disciple de Bouddha autant que de Zoroastre (3).

Les Manichéens, comme les Bouddhistes, sont frappés des maux qui accablent l'espèce humaine; ils ne voient partout « que souffrances et crimes; ce n'est pas seulement dans le corps de l'homme, c'est dans le monde lui-même que le mal est incarné » (4). Les Manichéens sont surtout affectés des maux qui assiègent l'homme à sa naissance. Ils en font une peinture saisissante : ils

(1) Sur le *Mazdéisme*, voyez le T. I de cet ouvrage, p. 203-219.

(2) *Neander*, Gesch. der christlichen Religion, T. I, 2, p. 862, 863.

(3) Le docteur *Baur* dans sa monographie sur le Manichéisme (Tuebingen, 1831) a développé ce point intéressant de l'histoire ecclésiastique. Les Manichéens étaient animés du même esprit pacifique qui inspire les Bouddhistes. Les scènes qui ensanglantent l'Ancien Testament les remplissaient d'indignation et leur faisaient croire que le Dieu de la Bible ne pouvait être le Dieu de l'Évangile (*Augustin.* c. Adimant. Manich. XVII, 2; c. Faust. XXII, 5). Ils respectaient, ainsi que les Bouddhistes, tout ce qui a vie, comme faisant partie de Dieu. Ils reconnaissaient une âme non seulement aux animaux, mais encore aux plantes (*August.* De morib. Manichaeor. §§ 59, 55; de Genesi, § 24) : « Les animaux, les plantes entendent notre voix, comprennent nos discours, voient nos mouvements, savent même nos pensées (*Aug.* De morib. Man. § 56). La figue pleure quand on la cueille; la vigne gémit, quand on la dépouille de ses fruits (*Aug.* De quantit. animae, § 71). Les pierres mêmes ont le sens de la douleur » (*Aug.* Propos. ex Epist. ad Rom. 53). De là les Manichéens considéraient comme un crime, le fait de détruire une plante, ou de donner la mort à un animal (*Aug.* De morib. Manich. § 54).

(4) *August.* c. Fortunat. § 22 : Utrobique malo versantur et nequitiae habentur; jam non solum malum est in nostris corporibus, sed in toto mundo ...

montrent l'enfant entrant dans la vie « nu, faible, sans défense, en proie aux souffrances physiques, précurseurs des douleurs de l'âme » ; ils s'écrient avec Cicéron : la nature a-t-elle traité l'homme en mère, ou en marâtre, en le jetant dans ces angoisses? Le spectacle de l'enfance innocente et souffrante semble aux Manichéens un argument sans réplique pour l'existence d'un principe du mal dans la Création. Ce serait un blasphème que de rapporter à Dieu la cause de ces maux (1). On ne peut pas dire non plus qu'ils ont leur source dans le libre arbitre. L'opinion qui cherche l'origine du mal dans la liberté répugne aux Manichéens, même quand il s'agit d'hommes faits auxquels on peut imputer leurs malheurs comme une expiation de leurs fautes; rapporter le principe du mal à l'homme, n'est-ce pas en définitive le placer en Dieu qui a créé l'homme? (2). Mais l'explication leur paraît tout-à-fait insuffisante quand il s'agit d'enfants qui souffrent avant qu'ils soient capables de pécher (3). Ils croient accabler l'Église en la sommant de concilier l'existence d'un Dieu juste avec les souffrances d'êtres innocents (4). La conséquence est d'une logique invincible : l'origine du mal n'étant ni dans l'homme, ni dans Dieu, doit être dans un principe indépendant à la fois de l'homme et de Dieu.

§ 2. *Lutte de S. Augustin contre le Manichéisme. Le principe du mal dans le libre arbitre. Le péché originel.*

La polémique de S. Augustin contre le Manichéisme se concentre sur la question de l'origine du mal; mais au fond le débat porte sur le principe même de toute religion, la conception de Dieu. Les Manichéens s'étaient égarés dans le panthéisme à la suite des Bouddhistes; ils enseignaient que « les hommes sont de la nature et de la substance de Dieu, qu'ils sont une partie de la Divinité, que les âmes des animaux et des plantes sont égale-

(1) *August.* c. Julian. VI, § 67.
(2) *August.* c. Fortun. § 20; Op. Imperf. c. Julian. V, 54.
(3) *August.* c. Julian. VI, § 67.
(4) *Aug.* De duab. animab. c. Manich. § 10 : Hac quaestione illi regnare se putant.

ment de la substance de Dieu (1). Cette doctrine renversait les fondements du Christianisme. Le Dieu des Chrétiens, loin de se confondre avec les êtres animés ou inanimés, en diffère comme le Créateur diffère de la créature. Les âmes procèdent de Dieu, leur auteur; comment seraient-elles de la même substance, comment lui seraient-elles égales? « Dieu, dit S. Augustin, est incorruptible, impénétrable, inviolable. Sont-ce là les qualités que nous voyons dans l'âme? Elle pèche, elle est dans les angoisses, elle cherche la vérité, elle a besoin d'un libérateur. Dire que l'âme est de la substance de Dieu, c'est dire que Dieu erre, que Dieu se trompe, que Dieu se corrompt » (2).

Cette erreur du Manichéisme paraît tellement impie à S. Augustin qu'il ne s'arrête pas à la combattre. C'est cependant là la source de toute l'hérésie; c'est parce que les Manichéens avaient une fausse notion de Dieu, qu'ils se sont trompés sur la question de l'origine du mal qui préoccupe exclusivement S. Augustin. Si, comme le dit Manès, l'âme de l'homme est identique avec Dieu, ce n'est pas dans l'homme qu'on doit chercher la cause du mal, car ce serait la rapporter à Dieu même. Une autre conséquence de toute doctrine panthéistique, c'est que l'homme, n'ayant pas d'existence par lui-même, étant absorbé dans la substance divine, n'est plus libre. Chez les Manichéens cette erreur se compliquait par l'admission d'un principe du mal coéternel à Dieu et se mêlant dans l'homme avec le principe divin. Cependant les Manichéens ne se rendaient pas compte des erreurs qui découlaient de leur doctrine. Manès affirmait le libre arbitre (3), mais il refusait d'y voir l'origine du mal. Ces affirmations ne trompèrent pas les Pères de l'Église; ils sont unanimes à reprocher aux Manichéens que dans leur système il n'y a pas de liberté, pas de péché, pas de justice (4). Placé sur ce terrain, S. Augus-

(1) *August.* c. Faust. XII, 13; — C. duas Epistol. Pelag. II, § 2; — Serm. 182, § 4; — De morib. Manich, § 39; — Epist. 236, § 2.

(2) *C. Fortunat.* §§ 11, 12.

(3) *Manes*, ap. *Augustin.* De actis cum Felice, II, 5. — *Beausobre*, Histoire du Manichéisme, T. II, p. 440.

(4) *August.* c. Fortunat. §§ 17, 21. — *Beausobre*, T. II, p. 448.

tin fut conduit à prendre en main la cause du libre arbitre (1).

S. Augustin fait appel à la conscience pour établir le principe de la liberté de la volonté (2). Il ne lui est pas difficile de montrer pourquoi Dieu nous a créés libres : « Il a voulu que l'homme fût bon; mais s'il l'était par nécessité, il n'en aurait aucun mérite; il a donc dû lui donner le libre arbitre » (3). L'homme étant un être libre, peut faire le mal comme il peut faire le bien; pas de péché sans liberté (4). Le péché étant une violation volontaire et libre de l'ordre divin, mérite une peine. C'est le péché et la peine, suite du péché, qui constituent l'essence du mal (5). Qu'est-ce donc que le mal? Ce n'est pas un principe, une substance existant par elle-même; c'est un vice qui s'attache au bien, qui le diminue ou le corrompt; le mal étant contre la nature, ne peut pas être la nature (6). S. Augustin n'hésite pas à appliquer sa doctrine à l'homme : il est bon par nature, car il dépend de lui de vivre dans le bien, s'il veut (7).

Le principe du libre arbitre, même entendu dans le sens le plus large, ne suffit pas pour ruiner le Manichéisme. Reste toujours le problème redoutable du mal qui frappe l'homme sans qu'on puisse l'imputer à sa volonté. « D'où viennent, disent les Manichéens, les maux innombrables qui naissent avec nous? Les uns ont un corps difforme et monstrueux, les autres une intelligence obtuse; ceux-ci sont portés à la colère, ceux-là à la volupté. Le libre arbitre explique-t-il les vices innés de notre

(1) Le premier écrit de S. Augustin contre le Manichéisme, porte le titre : *De libero arbitrio* (Retractat. I, 9, 1).

(2) *De duab. anim. c. Manich.* §§ 13, 14.

(3) *De diversis Quaestion. LXXXIII*, Qu. 2. — *C. Fortunat.* § 14 : Cum oporteat, non necessitate, sed voluntate bonum esse, oportebat ut Deus animae daret liberum arbitrium.

(4) *De duab. anim. c. Manich.* § 15 : Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat, et unde liberum est abstinere. Quanquam si liberum non sit, non est voluntas. Cf. ib. § 12.

(5) *De divers. Quaest. LXXXIII*, Qu. 24.

(6) *Contra Adversar. Legis et Proph.* § 7; — *C. Epist. Manich.* § 39; — *De Civ. Dei*, XI, 17.

(7) *De lib. arbit.* II, 2 : Homo, in quantum homo est, aliquid bonum est; quia recte vivere, quum vult, potest. Cf. *De actis cum Felice* II, 3 ; — *c. Fortun.* I, § 22.

organisation physique et morale? » (1) Les Manichéens semblaient triompher. Mais S. Augustin avait, du point de vue du Christianisme, une réponse péremptoire à leurs raisonnements, le péché originel. C'est une des raisons pour lesquelles il maintint énergiquement ce dogme terrible, sans reculer devant les conséquences affreuses qui en découlent. La croyance de la chute d'Adam fait sa force contre les Manichéens (2). Vous demandez, leur dit-il, pourquoi l'homme souffre dès sa naissance, pourquoi il est malheureux avant d'être coupable? C'est le péché originel qui, en viciant la nature humaine, a voué les hommes à la douleur et à la misère (3).

En apparence, S. Augustin fait une large part à la liberté dans sa lutte avec le Manichéisme; mais il y a au fond de sa polémique un dogme qui affaiblit le libre arbitre au point de l'absorber. Le mot de grâce est à peine prononcé, la volonté humaine paraît dominer; mais, en réalité, c'est moins avec le principe de la liberté qu'avec le dogme du péché originel que S. Augustin combat et renverse le Manichéisme. Or, le péché originel ne laisse subsister le libre arbitre que dans Adam, avant sa chute. Depuis, la nature humaine est tellement corrompue, qu'elle n'est plus capable que de faire le mal : c'est Dieu qui, par sa grâce, opère le bien et sauve un petit nombre d'élus de la masse des réprouvés. Ce côté de la doctrine de S. Augustin, qui reste couvert dans sa lutte avec le Manichéisme, va se produire avec éclat dans la controverse avec Pélage.

(1) *Op. Imperf. c. Julian.* VI, 9.

(2) *Op. Imperf. c. Jul.* VI, 6 : Resiste Manichaeo dicenti in discordia carnis et spiritus duas inter se contrarias mali et boni apparere naturas. Unum est enim quod respondeamus, ut pestis ista vincatur, hanc scilicet discordiam per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam.

(3) *C. Julian.* VI, § 67.

SECTION III. — LE PÉLAGIANISME ET S. AUGUSTIN. LA GRACE.

§ 1. *Doctrine de Pélage.*

La philosophie ancienne exaltait la puissance de l'homme, le Stoïcisme allait jusqu'à en faire l'égal de Dieu : le sage, exempt de passions, surpasse en perfection les divinités de l'Olympe. C'était l'exagération d'un sentiment général ; les anciens croyaient que la vertu venait de l'homme et non de Dieu : « Qui, dit *Cicéron*, a jamais rendu grâces aux dieux de ce qu'il était homme de bien? On remercie Jupiter des richesses qu'on reçoit de lui, de l'honneur et de la santé qu'il nous donne, non pas de ce qu'il nous fait justes, sages et tempérants » (1). Le Christianisme avait pour mission de ramener vers Dieu les hommes égarés dans leur orgueil. Cependant la prédication de l'humilité devait rencontrer une vive résistance dans une société nourrie de l'esprit antique. Les Pères grecs conservent des traces du génie de la Grèce; ils prêchent l'humilité, mais ils n'abandonnent pas la cause de la liberté. Le péché originel ne les effraie pas : « Il suffit de vouloir, dit *S. Chrysostome,* et ni la mort, ni le démon ne pourront nous nuire » (2).

Pélage, bien que né en Angleterre, se rattache par son développement intellectuel à l'Église orientale. Dans ses discussions sur la liberté et la grâce, il s'appuie sur les Pères grecs ; il trouva des juges indulgents et même des défenseurs (3) en Orient. Pélage se préoccupait moins du dogme que de la pratique des mœurs : S. Augustin parle de ses exhortations ardentes à une bonne vie (4). Le moine breton revendiquait la liberté, pour que les Chrétiens ne reculassent devant aucun effort, quand il s'agit d'atteindre la perfection. Il ne manquait pas de fidèles qui cherchaient une excuse à leurs vices dans l'impuissance de la nature humaine. Pélage tonnait contre cette mollesse; il montrait que

(1) *Cicer.* De Natura deorum. Cf. *Id.* De Senectute, c. 2.

(2) *Chrysostom.* Homil. X, § 1, in Epist. ad Rom.

(3) *Théodore de Mopsueste,* qu'on a regardé comme l'auteur de l'hérésie pélagienne.

(4) *Augustin.* De gestis Pelagii, § 30.

l'homme a en lui la puissance nécessaire pour se perfectionner; il pensait que plus l'homme aurait de confiance en ses forces, plus il ferait de progrès dans la voie du bien. C'est dans le même esprit qu'il exaltait la vertu des anciens; si, sans avoir connu Jésus Christ, ils se sont élevés aussi haut, que ne pourront pas faire les disciples du Christ? (1)

De ce point de vue, Pélage se refuse à admettre que la nature humaine ait été tellement viciée par le péché originel, qu'elle ne soit plus capable de bien. Il craint qu'une pareille doctrine ne favorise la faiblesse morale, et ne serve de prétexte et d'excuse à tous les vices. Cette croyance lui paraît d'ailleurs incompatible avec la justice divine. Dieu nous remet nos propres péchés; comment nous imputerait-il ceux d'autrui? (2) La nature humaine est pure de tout vice, elle est sainte (3). L'homme, en naissant, est dans l'état où Adam se trouvait avant d'avoir péché; il n'est porté irrésistiblement ni au mal ni au bien, mais il est capable de l'un et de l'autre, en vertu de sa liberté; c'est donc par sa volonté seule qu'il fait le bien ou le mal (4). De là cette maxime qui est comme le contre-pied du péché originel : le péché n'est pas le fruit de la nature, mais le produit de la volonté (5). Le combat que nous sentons en nous entre la concupiscence de la chair et le désir du bien, n'est pas une marque d'une nature corrompue par le péché originel; c'est un effet de l'habitude du péché, qui nous infecte dès l'enfance et prend une telle force par le temps, qu'il semble faire partie de notre nature (6).

(1) *Pelag.* Epist. ad Demetriad. (Dans les OEuvres de *S. Jerôme,* T. V), c. 3. 2; — *Neander*, Geschichte der christl. Relig. T. II, 2, p. 1087.

(2) *Pelag.* ap. Augustin. Epist. 190, § 22 : Injustum est ut hodie nata anima tam antiquum peccatum portet alienum; quia nulla ratione conceditur ut Deus qui propria peccata dimittit, unum imputet alienum.

(3) *Augustin.* De natura et grat., § 21 : Natura humana omnino sine ullo vitio est. — *Pelag.* Epist. ad Demetr. c. 4 : Est in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas.

(4) *Augustin.* De gestis Pelagii, § 23; — De peccat. orig. § 14. — *Pelag.* Epist. ad Demetriad. c. 3.

(5) *Coelest.* Symbol. fragm. 1.

(6) *Pelag.* Ep. ad Demetr. c. 8. — Cf. *Julian.* apud *Augustin.* Op. Imperf. c. Julian. II, 48, sqq.

Le Pélagianisme se résume dans cette maxime que l'homme peut se sauver s'il veut (1). Il ne lui faut pour faire son salut, aucun secours extraordinaire de Dieu; les forces dont le Créateur a doué toutes les créatures suffisent (2). Cette confiance dans la puissance de la nature allait presque chez les Pélagiens jusqu'à la présomption des philosophes de l'antiquité : nous devons notre être à Dieu, disaient-ils, mais notre justice à nous-mêmes (3). La doctrine pélagienne faisant dépendre le salut de la volonté de l'homme (4), ne laisse plus de place à l'action divine. Cependant les Pélagiens se défendaient avec chaleur contre S. Augustin qui les accusait sans cesse de nier la grâce. L'insistance des deux partis prouve qu'ils attachaient au même mot des idées essentiellement différentes. Les Pélagiens voient la grâce dans la force dont Dieu nous a doués pour le bien; cette force réside dans le libre arbitre qui nous donne la possibilité de ne pas pécher; ils aperçoivent encore la grâce dans la révélation par laquelle Dieu nous éclaire sur la voie que nous devons prendre pour mériter la vie éternelle (5). Ainsi, la grâce des Pélagiens nous montre ce que nous devons faire, et en vertu de notre nature, nous en avons la puissance. Telle n'est pas la grâce que S. Augustin exalte comme l'unique voie du salut. La grâce véritable, c'est cette inspiration intérieure par laquelle l'Esprit Saint se répand en nous pour nous échauffer et nous faire part de sa charité (6); elle fait que nous aimons ce qui nous est enseigné par Dieu et que nous faisons ce qu'il nous ordonne (7). Pressés par S. Au-

(1) « Tu te salvum facis, si volueris ». *Augustin.* Serm. 61, § 2.

(2) « Ut justi simus, libero id arbitrio agimus ». *August.* Serm. 26, § 2.

(3) « Deus me hominem fecit, justum ipse me facio ». *August.* Serm. 290, § 7.

(4) « Si volo justus sum; si nolo, justus non sum ». *Augustin.* Serm. 290, § 7.

(5) *August.* De gestis Pelag., § 22; De Spiritu et Littera, § 4.

(6) *August.* De gratia Christi, § 14 : Haec gratia.... ut interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere,... per se ipsum, qui incrementum suum ministrat occultus, ita ut non ostendat solummodo veritatem, verum etiam impertiat charitatem.

(7) *August.* ib. § 13 : Qua gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus; non solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus.

gustin, les Pélagiens prétendaient qu'eux aussi reconnaissaient cette action divine; mais ils disaient qu'elle accompagne toujours la libre détermination de l'homme vers le bien. D'après S. Augustin, la grâce est un bienfait gratuit de Dieu; d'après les Pélagiens, elle est due au mérite, c'est une récompense et presque l'acquittement d'une dette; l'homme juste devient le créancier de Dieu (1). Les Pélagiens avaient une si haute idée de la liberté, qu'ils préféraient pour ainsi dire mettre Dieu dans la dépendance de l'homme, que de faire dépendre l'homme de la volonté de Dieu. A cette orgueilleuse exaltation de l'humanité, S. Augustin opposa la théorie de l'humilité la plus absolue, la doctrine de la grâce.

§ 2. *Doctrine de S. Augustin.*

LE PÉCHÉ ORIGINEL, LA GRACE, LA PRÉDESTINATION.

Le péché originel, nié par Pélage, est le point de départ de S. Augustin. Il représente la faute du premier homme sous les plus sombres couleurs (2); elle était si énorme que la nature humaine en fut viciée, la concupiscence de la chair et la nécessité de la mort devinrent la loi d'Adam et de sa postérité (3). Comment le genre humain a-t-il pu être justement puni pour le péché d'un seul homme? C'est que le genre humain était en germe dans Adam; il était renfermé en lui, il a péché avec lui (4). S. Augustin ne recule devant aucune conséquence de cette terrible solida-

(1) *Augustin.* c. duas Epist. Pelag. IV, §§ 12, 13.

(2) « Ineffabiliter grande peccatum ». *Op. Imperf. c. Jul.* I, 105.

(3) *De Civit. Dei,* XIV, 1 : A primis hominibus commissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo mutaretur natura humana etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. — *De Peccat. merit. et remiss.* I, § 10 : Occulta tabe carnalis suae concupiscentiae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes.

(4) *De Correpl. et Grat.* 28 : Justum judicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita, tota cum illo peccaverat, damnaretur. — *De Civ. Dei,* XIV, 26 : Universa massa, tanquam in vitiata radice damnata est. — *De Peccat. merit.* III, 14 : In Adam omnes peccaverunt, quando in ejus natura insita illa vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. — *Op. Imperf. c. Julian.* VI, 22 : Hoc autem quando factum est, in lumbis ejus erat genus humanum. Unde secundum illa nimis occulta et multum valentia jura naturalia propaginis, consequens erat, ut qui erant in lumbis ejus per concupiscentiam carnis venturi in hoc saeculum, simul damnarentur.

rité. L'espèce humaine, altérée, corrompue, est devenue une masse de boue et de péché (1), en proie au démon (2). Imbue de concupiscence, elle n'est plus capable que de mal (3) : « Cherchez ce que l'homme a en propre, vous trouverez le péché. Cherchez ce que l'homme a en propre, vous trouverez le mensonge » (4). Quel serait le juste sort de l'humanité ainsi viciée dans ses entrailles? La damnation éternelle. « Pas un homme ne serait sauvé, qu'on ne pourrait accuser la justice de Dieu, car tous nous avons mérité la mort en Adam » (5). Si quelques-uns sont libérés de la peine que tous méritent, c'est par un pur effet de la grâce de Dieu; ce sont des vases de miséricorde, mais rien n'est dû à leurs mérites (6).

La grâce est gratuite de son essence, elle ne serait plus une grâce, si elle était accordée au mérite (7). On ne conçoit pas même comment elle serait une récompense du bien fait par l'homme, puisque, avant d'avoir reçu la grâce, il n'est capable d'aucun bien. Dans cet état qui se rapproche de la condition de la bête (8), sa volonté a perdu la capacité de se diriger vers le bien, il est serf du péché; la grâce seule l'affranchit de cette honteuse servitude; s'il doit la liberté à Dieu, peut-il s'en prévaloir comme d'un mérite? (9) Invoquera-t-il ses bonnes œuvres?

(1) *De divers. Quaest.* LXXXIII, Qu. 68, 3 : Una massa luti facti sumus, quod est massa peccati.

(2) C'est pour cette raison qu'on *exorcise* les enfants avant le baptême (*August.* De Nupt. et Concup. I, § 22 : In veritate, non in falsitate, potestas diabolica exorcisatur in parvulis).

(3) *De Spiritu et Littera,* § 5 : Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet.

(4) *Serm.* 32, § 16.

(5) *De natura et gratia,* § 5 : Universa massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio redderetur. — *De Corrept. et grat.*, § 28 : Si nullus liberaretur, justum Dei judicium nemo juste reprehenderet.

(6) *Augustin.* ib.

(7) *Retract.* I, 23, 2 : Quae utique non est gratia si eam merita ulla praecedant, ne jam, quod datum, non secundum gratiam, sed secundum debitum reddatur potius meritis quam donetur. — *Enchirid. ad Laur.* 28 : Gratia vero, nisi gratis est, gratia non est.

(8) *De Trinit.* XII, 16.

(9) *Enchirid.* ad Laur. 9.

Dieu opère en nous et le vouloir qui les inspire et la puissance qui les accomplit (1); c'est lui qui nous fait bons, pour que nous fassions le bien (2). « Otez le péché, et tout ce qui restera à l'homme lui vient de Dieu » (3). Dieu peut récompenser celui qui use bien de la grâce, mais cette récompense est une grâce nouvelle, et non une dette que Dieu acquitte. La persévérance dans le bien (4), le salut final (5) est encore une grâce.

Les hommes méritant tous la mort en Adam, la grâce qui les sauve étant gratuite, on se demande avec anxiété, si cette grâce est un bienfait général, ou si elle est le privilége de quelques élus. Dans la doctrine de S. Augustin, la réponse ne saurait être douteuse; elle est désespérante pour l'immense majorité des hommes. Dieu a élu parmi eux un petit nombre de saints; les motifs de cette élection sont un mystère, les voies par lesquelles il les appelle sont tout aussi mystérieuses. Dieu leur donne la foi, l'amour, la persévérance; s'ils s'écartent du chemin du salut, il les y ramène, ou il les enlève de ce monde pour les soustraire par la mort aux périls de la vie (6). La liberté humaine disparaît dans l'action toute puissante de Dieu. Il a choisi ses vases de miséricorde avant la création du monde (7); ils sont appelés, justifiés, glorifiés avant de naître; ils ne peuvent pas périr (8); Dieu les sauve malgré eux (9), la grace est irrésistible (10). « *Les élus sont prédestinés au salut* » (11).

(1) *De dono perseverantiae*, § 33 : Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari pro bona voluntate.

(2) *De Correpi. et grat.*, § 3 : Ipse ergo bonos fecit, ut bona faciant.

(3) *Serm.* 32, § 10.

(4) *De Patient.*, § 17 : Et ideo etiam cum adjuvat justum et videtur ejus meritis reddi, nec sic desinit esse gratia; quoniam id adjuvat, quod ipsa est largita

(5) *De gratia et libero arbit.* 20 : Si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, Dei gratia est; et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est ei cui datur. — *Ibid.* § 15 : Dona sua coronat Deus, non merita tua.

(6) *De Correpi. et grat.*, § 15.

(7) *Ibid.* Elegit eos ante constitutionem mundi per electionem gratiae.

(8) *Ib.* § 23 : Nondum nati, jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.

(9) *Ib.* § 43 : Deo volenti salvum facere, nullum hominum resistit arbitrium.

(10) *Ib.* § 38 : Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur

(11) *Ibid.* § 25.

Que deviennent ceux qui ne sont pas prédestinés au salut? La conséquence logique du péché originel, de la grâce limitée à un petit nombre d'élus, est que le reste des hommes sont prédestinés à la damnation. Cependant S. Augustin recule devant cette affreuse réponse; il prend, en général, la prédestination en bonne part, c'est l'élection par la grâce (1). Ceux qui ne profitent pas de ce bienfait restent dans la masse qui a péché en Adam et mérité la mort éternelle. Mais les principes ont une force irrésistible, le mot fatal échappe à S. Augustin : « Il y a deux mondes, l'un *prédestiné à la damnation*, l'autre, réconcilié et d'ennemi devenu ami (2); la grâce prédestine les élus à la vie éternelle, les autres sont justement *prédestinés au châtiment* » (3).

Entrons dans le détail de la doctrine augustinienne pour en faire sentir toute l'horreur. Par le péché originel, nous sommes voués à la mort; nous ne pouvons échapper à la damnation que par la grâce dont Jésus Christ est l'organe. De là cette croyance qui a eu un si funeste retentissement dans le monde chrétien : sans la foi en Jésus Christ, et hors de l'Église qui en est dépositaire, pas de salut. Ainsi ceux qui n'ont pas connu le Médiateur sont livrés au feu de l'enfer. Toute la Gentilité se trouve exclue par cet arrêt de la vie éternelle. En vain, voudrions-nous sauver les sages de l'antiquité païenne, dont nous admirons les vertus : « Fabricius est voué à la mort aussi bien que Catilina (4). Les bonnes actions des Gentils sont telles par rapport à Dieu, mais par rapport à eux ce sont des péchés (5); car ils n'ont pas la foi,

(1) *De dono perseverantiae*, § 35.

(2) *Tract. in Joann.* 110, § 2; 111, § 5.

(3) *Enchirid. ad Lauram*, §§ 25, 26. Cf. *De anima et ejus origine*, IV, 16. — S. Augustin tout en admettant la prédestination à la *damnation*, ne dit pas qu'il y a prédestination au *mal*. La *damnation* est la peine du péché d'Adam, avec lequel l'humanité est solidaire; or Adam a péché volontairement, il n'y a donc pas de prédestination au mal. Qui ne voit que la liberté que S. Augustin reconnaît aux hommes n'est qu'une liberté imaginaire? Ils ont été libres en Adam, mais cette liberté ne sert qu'à une chose, à justifier leur damnation.

(4) *C. Julian.* IV, 17.

(5) *C. Julian.* IV. 32 : Ex quo colligitur, etiam bona opera quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt.

et, sans la foi, tout est péché » (1). Les Pélagiens se révoltaient à la pensée que des hommes justes encourent la damnation éternelle. S. Augustin les confond avec son affreuse logique : « Vos Régulus, vos Fabius, vos Scipion, vos Camille, des hommes justes! eux qui n'ont pas eu la foi! Si la vertu sans la foi sauve, il faut dire que Jésus Christ est mort inutilement » (2). Les philosophes ne sont pas exceptés. S. Augustin se reproche d'avoir attribué la vertu à des hommes qui manquaient de foi (3). L'irrésistible dogme l'emporte sur l'âme douce et compatissante du saint évêque; il va jusqu'à railler les partisans des anciens, il leur demande quel sera le séjour de ces grands hommes qui, après tout, n'ont vécu que pour la vaine gloire. Il faudra donc créer pour eux un ciel à part! (4).

La raison s'effraie de cet enivrement de logique, elle demande que l'ignorance soit du moins une excuse. S. Augustin répond que tous les hommes sont coupables par le fait seul du péché originel (5) : qu'importe que les anciens n'aient pu connaître Jésus Christ? ils sont nés coupables, la condition du salut leur manque, ils brûleront du feu éternel (6). Leur ignorance mitigera tout au plus leur peine; peut-être, dit S. Augustin, le feu dont ils brûleront sera-t-il moins violent (7).

Ainsi des nations entières sont exclues du royaume des cieux; elles ne connaissent pas la grâce, dit *S. Prosper*, cet ardent disciple de S. Augustin, *elles sont assises dans les ombres de la mort* (8). Une conséquence non moins affreuse du système augus-

(1) *Ibid.* Quia ea non fideli sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate. Cf. *De gratia Christi*, § 27.

(2) *C. Julian.* IV, 17, 26.

(3) *Retract.* I, 3, 2.

(4) *C. Julian.* IV, 26.

(5) *Epist.* 194, § 27 : Ignorantia in eis qui intelligere non potuerunt, poena peccati. Ergo... non justa excusatio, sed justa damnatio.

(6) *De grat. et lib. arbitrio*, § 5 : Sed et illa ignorantia quae non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet.

(7) *Ibid.* Sed fortasse ut minus ardeat.

(8) « Sedet in tenebris mortis ». *Prosper*, De Ingratis, c. 13.

tinien, c'est que les enfants qui meurent avant d'être baptisés ne peuvent pas participer au salut (1). La pitié protesta contre cette condamnation par la bouche de Pélage (2); il croyait que les enfants non baptisés, s'ils n'entraient pas dans le royaume des cieux, jouiraient au moins de la vie éternelle; mais son sentiment fut condamné. S. Augustin, dans son imperturbable logique, demande aux Pélagiens comment celui qui est exclu du royaume des cieux pourra avoir part à la vie éternelle? (3).

Le dogme de l'éternité des peines ne s'introduisit pas sans difficulté dans la théologie chrétienne. Origène essaya de sauver toutes les créatures, même les anges déchus; son opinion prévalut longtemps dans l'Église orientale. Quelques Pères moins audacieux, tout en excluant les démons, tentèrent de sauver les hommes. D'autres hypothèses furent mises en avant pour procurer le salut à tous les fidèles. S. Augustin s'arrête à peine à ces doctrines; il les réfute rapidement dans sa *Cité de Dieu*. Il tient compte du sentiment de compassion qui les inspire, il les combat avec douceur (4); mais il reste inexorable, la pitié pour des réprouvés lui semble une faiblesse (5). Tout ce qu'il croit pouvoir accorder à la justice et à l'humanité, c'est qu'il y aura quelque différence dans les peines suivant la gravité des fautes, peut-être quelque relâche dans les supplices (6). Encore cette dernière concession lui paraît trop grande; il la retire (7), et avec raison.

(1) *De peccat. merit. et remiss.* III, 7 : Quoniam nihil agitur aliud, cum parvuli baptisantur, nisi ut incorporentur Ecclesiae, id est, Christi corpori membrisque socientur, manifestum est, eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere.

(2) *De gestis Pelagii*, § 23.

(3) *Epistol.* 157, § 11, sqq.

(4) *De Civ. Dei*, XXI, 17, sqq.

(5) *De Civit. Dei*, XXI, 24 : In perversum misericordes.

(6) *Enchirid. ad Laur.*, § 29 : Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. — *De Civit.* XXI, 16 : Nequaquam tamen negandum est, etiam aeternum ignem pro diversitate meritorum quamvis malorum, aliis leviorem, aliis futurum esse graviorem, sive ipsius vis atque ardor pro poena digna cujusque varietur, sive ipse aqualiter ardeat, sed non aequali molestia sentiatur. Cf. *c. Julian.* IV, 25.

(7) *Enarr. in Psalm.* 105, § 2: Alicujus vero mitigari eam cui est traditus poenam, vel quibusdam intervallis habere aliquam pausam, quis audacter dixerit quando quidem unam stillam dives ille non meruit?

La conséquence nécessaire du péché originel, de la grâce et de la prédestination, c'est la séparation absolue du royaume de la Lumière et du royaume des Ténèbres; le mal est éternel et infini comme le bien (1).

§ 3. *Appréciation du Pélagianisme et de la doctrine de Saint Augustin.*

N° 1. LE PÉCHÉ ORIGINEL.

La nature humaine est pure et sainte, dit Pélage; elle est viciée et coupable, dit S. Augustin. La philosophie n'accepte ni l'une ni l'autre doctrine.

Le péché originel est la base de la théologie de S. Augustin. La vague croyance d'une chute a été formulée en dogme positif par S. Paul (2); c'est sur ce dogme que l'Apôtre des Gentils bâtit l'édifice du Christianisme. La corruption de l'homme demande un Réparateur; Dieu l'envoya à l'humanité en la personne de son Fils. L'incarnation et le péché originel sont unis d'un lien indissoluble; les deux dogmes n'en forment pour ainsi dire qu'un, et ils servent de base à toute la théologie chrétienne.

S. Augustin fonda sur cette même croyance sa théorie de la nature de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Il s'y attacha fortement dans sa lutte avec le Manichéisme et le Pélagianisme : c'est avec cette arme qu'il battit en brèche les deux hérésies.

(1) *Enchirid. ad Laur.*, § 29 : Post resurrectionem vero facto universo completoque judicio, suos fines habebunt civitates duae, una scilicet Christi, altera diaboli, una bonorum, altera malorum. Istis voluntas, illis facultas non poterit ulla esse peccandi, vel ulla conditio moriendi; istis in aeterna vita vere feliciterque viventibus; illis infeliciter in aeterna morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine.

(2) C'est sur l'autorité de S. Paul que le concile de Trente se fonde pour établir ce point capital de la théologie chrétienne : « Si quelqu'un dit que la prévarication d'Adam a nui à lui seul et non à sa postérité, et qu'il a perdu pour lui seul et non pour nous en même temps, la sainteté et la justice qu'il avait reçues de Dieu; ou que souillé par le péché de sa désobéissance, il n'a transféré dans tout le genre humain que la mort et les peines du corps et non le péché qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème comme contredisant l'Apôtre qui dit : *Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort*

Quand on cherche dans ses ouvrages le fondement du péché originel, on n'en trouve d'autre que l'autorité de l'Écriture Sainte et surtout celle de S. Paul. Demandez aux théologiens catholiques, comment le crime d'un seul homme a pu infecter sa race, ils vous répondront : « Dieu est juste, et nous sommes punis; voilà tout ce qu'il est indispensable que nous sachions, le reste n'est pour nous que de *pure curiosité* » (1). Mais cette vaine curiosité, réprouvée par l'Église, n'est rien moins que le besoin irrésistible d'une conception vraie de la nature de l'homme et du lien qui l'attache au Créateur; la théologie ne peut reculer devant ce problème fondamental sans abdiquer.

Le péché d'Adam a-t-il pu vicier la nature humaine dans son essence, au point que toute l'humanité en soit infectée et corrompue? Les Pélagiens se révoltaient contre cette croyance; ils disaient (2) que « même l'individu qui pèche conserve après le péché l'intégrité de sa nature, sa liberté reste intacte. Il a suffi au premier homme de se repentir pour effacer sa faute; comment donc aurait-il transmis le péché à ses descendants? Admettre que la nature est altérée par le péché originel, que l'homme n'est plus capable que de mal, qu'il lui faut le secours de la grâce divine pour désirer et faire le bien, c'est professer l'hérésie manichéenne. Qu'importe que le mal ne soit pas coéternel à Dieu, si la dualité des substances reparaît sous la forme du péché originel? La seule différence qui sépare cette doctrine du Manichéisme, c'est que la nature humaine était pure et sainte avant la chute; mais cette pureté, cette sainteté est le privilége de deux personnes; par leur faute elle se change en corruption; cette corruption entraîne la damnation de l'immense majorité des hommes. Voilà bien l'éternité du mal.

Les Pélagiens se plaisaient à accuser leur redoutable adversaire de Manichéisme : en réalité, S. Augustin était resté Manichéen de sentiment, tout en rejetant les dogmes de Manès. Mais la critique que les Pélagiens font du péché originel, ne pénètre

(1) *Rohrbacher*, Histoire de l'Église catholique, T. I.
(2) *August.* Op. Imperf. c. Julian. I, 96, 97; III, 154.

pas au fond de la difficulté. S. Augustin montre une connaissance plus profonde de la nature humaine, lorsqu'il soutient contre Pélage, que le péché une fois entré dans l'âme, y laisse des traces funestes, qu'il altère le sentiment et corrompt l'intelligence. Mais le dogme du péché originel va plus loin; ce que nous admettons pour l'*individu* qui a péché, S. Augustin l'étend à toute la *race* du premier homme. C'est cette funeste solidarité du genre humain en Adam qui constitue l'erreur fondamentale du dogme. Les hommes sont solidaires en ce sens qu'ils sont un en Dieu; mais cette unité n'empêche pas qu'ils ne soient des êtres individuels; chacun d'eux ne répond que de ses actions, chacun a sa mission; cette liberté, cette vocation de l'individu s'harmonisent dans les plans de la Providence avec la destinée générale de l'humanité. A ces conditions il y a une base pour la moralité; il n'y en a plus si tous les membres du genre humain sont confondus en une masse qui ne laisse aucune indépendance, aucune liberté à l'individu. La solidarité du péché, qui détruit l'individualité humaine et par suite la moralité, est également inconciliable avec l'idée de la justice divine. On comprend que l'homme encoure la disgrâce de Dieu par le péché; mais on ne comprend pas que la faute d'un seul soit imputée à toute sa race. Le sentiment de la justice que Dieu a mis dans nos âmes se révolte contre cette solidarité. L'homme ayant une existence individuelle, distincte de celle de l'humanité, il doit y avoir pour chacun de nous une sphère dans laquelle nous puissions nous développer librement, sauf à répondre de nos actes. Il y a encore au fond du péché originel une autre croyance que la conscience humaine repousse avec force. Si le péché du premier homme a voué à la mort toute sa postérité, il faudra une grâce spéciale de Dieu pour sauver de cette masse de damnés quelques élus. Ainsi, après avoir pris pour point de départ la solidarité des hommes, on aboutit à cet affreux résultat, que le genre humain est partagé pour l'éternité en un petit nombre de saints et une masse de réprouvés ! Nous acceptons la solidarité, mais nous l'entendons comme Origène : les hommes sont un en Dieu, leur fin est la même, ils seront tous sauvés (1).

(1) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, au mot *S. Paul* (T. VII, p. 339, 340).

Ainsi le dogme du péché originel, tel qu'il a été formulé par l'Église, est en opposition avec la notion que nous avons de Dieu et de la nature de l'homme. Nous ne craindrons donc pas de nous joindre aux Pélagiens, pour flétrir cette croyance comme une injure au Créateur (1). Est-ce à dire que la doctrine pélagienne sur la nature de l'homme soit vraie? Du point de vue chrétien, le Pélagianisme est une inconséquence; si l'on admet la Révélation, il faut reconnaître qu'elle était nécessaire, et elle n'est nécessaire que si la nature humaine, corrompue dans son essence, a besoin d'un Réparateur divin. Du point de vue philosophique, le Pélagianisme est une doctrine fausse et incomplète. Il considère l'homme à sa naissance comme un être saint et pur, il attribue le mal au mauvais usage de la liberté dans la vie présente. Mais il ne tient aucun compte des dispositions au mal, des mauvaises passions dont l'enfant a le germe en naissant; il ne tient aucun compte des circonstances plus ou moins défavorables dans lesquelles la naissance place l'homme et qui déterminent tout son avenir; il ne tient aucun compte des causes qui limitent et altèrent plus ou moins la liberté de l'homme. S. Augustin somme les Pélagiens de concilier ces maux, ces douleurs avec l'existence d'un Dieu juste et tout puissant. Les Pélagiens n'avaient rien à répondre (2).

Le problème du mal qui frappe les hommes sans qu'on puisse l'expliquer par l'existence actuelle, a été le tourment de la vie de S. Augustin. Il se demande avec angoisse, « pourquoi les enfants souffrent des maladies, pourquoi ils sont torturés par la douleur, tourmentés par la faim et la soif, privés de leurs sens et de leurs membres, pourquoi il leur arrive même d'être en proie à des esprits immondes; s'il voulait énumérer toutes leurs souffrances, le temps lui ferait défaut plutôt que leurs misères ». S. Augustin se pose cette redoutable question : comment les enfants peuvent-ils souffrir sans avoir démérité? Le grand théologien avoue son

(1) *Coelestii* Symbol. fragm. I : Hoc praemunire necessarium est, ne per mysterii occasionem, *ad creatoris injuriam*, malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam.

(2) *August.* c. Julian. VI, 67 et passim.

anxiété et la défaillance de sa raison (1). La diversité des facultés morales et intellectuelles avec lesquelles les hommes entrent dans la vie, lui cause la même perplexité : « Pourquoi l'un est-il doué d'un génie supérieur, tandis que l'autre, par la faiblesse de son intelligence, semble tenir de l'animal déraisonnable plutôt que de l'homme? Pourquoi l'un a-t-il des dispositions à la colère, à la concupiscence, à l'orgueil; l'autre à l'humilité, à la douceur, à la chasteté? » (2) Si les hommes naissent dans un état parfait d'innocence, il faut accuser la justice de Dieu (3). S. Augustin ne trouve qu'une seule explication de toutes les misères qui commencent par les pleurs des nouveau-nés et ne finissent qu'avec les derniers gémissements de la décrépitude : le péché originel (4). L'enfant ne naît pas innocent, il est coupable de la faute de ceux qui, en péchant, ont soumis toute l'humanité à la peine du péché.

Est-il vrai que l'hypothèse du péché originel sauve la justice de Dieu? (5) Nous doutons que cette solution du problème qui a tant tourmenté S. Augustin, ait donné une entière satisfaction à sa haute raison : elle conduit à des conséquences qui épouvantent. Le baptême efface la tache du péché originel par la grâce de Jésus Christ. De deux enfants nés ensemble des mêmes parents, l'un meurt avant qu'on ait pu lui conférer le sacrement de la renaissance, il encourt la mort éternelle; l'autre meurt après le baptême, il entre dans le royaume des cieux. Un fait accidentel donne le salut ou la mort. S. Augustin fait en vain taire sa conscience, en courbant la tête devant les insondables desseins de Dieu (6); il est entraîné malgré lui à chercher la raison du mys-

(1) *Epist.* 166, § 16 : Cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio...

(2) *Epist.* 166, § 17.

(3) *Op. Imperf. c. Julian.* I, 49 : Quis autem non videat, si habent parvuli, qualem praedicas, innocentiam, in gravi jugo eorum Dei non esse justitiam?

(4) *Op. Imperf. c. Julian.* I, 25 : Quae incipit a vagitibus parvulorum et usque ad decrepitorum gemitus pervenit. Nullo enim modo sub cura omnipotentis et justi eadem tam magna miseria naturae irrogaretur humanae, nisi in duobus hominibus tota de paradisi felicitate in hanc infelicitatem peccati merito pelleretur.

(5) *Op. Imperf. c. Julian.* II, 25 et passim.

(6) *De peccator. merit.* I, 29. 30.

tère. Il s'égare dans sa logique jusqu'à dire que les enfants ont péché *volontairement*, puisqu'ils étaient en germe en Adam, dont la faute était volontaire (1). Le grand théologien finit par s'enivrer de ses raisonnements; les horribles conséquences auxquelles conduit le péché originel, dans son application aux enfants, deviennent pour S. Augustin la preuve la plus certaine du péché originel (2). Ainsi, c'est à raison du péché originel que les enfants sont damnés, et c'est leur damnation qui prouve le péché originel!

Les Pélagiens s'indignaient à bon droit contre une pareille doctrine; ils demandaient à S. Augustin, comment il osait imputer à un Dieu d'amour une justice digne de l'ennemi du genre humain (3). Les théologiens catholiques se sont eux-mêmes effrayés des supplices qui attendent des êtres auxquels le langage universel a donné le nom d'Innocents. Les Scolastiques essayèrent de mettre la théologie en harmonie avec l'humanité. Se prévalant d'une concession faite par S. Augustin à ses adversaires (4), que la peine des enfants non baptisés serait de toutes les peines la plus douce, *S. Thomas* conclut qu'elle sera plus douce que celle d'un péché véniel (5). On assigna aux enfants non baptisés un limbe où ils ne souffriraient pas, mais où ils seraient punis par la privation de la vision béatifique. Un cardinal alla jusqu'à préférer l'état de ces enfants qui est celui de l'innocence à la béatitude d'un pécheur sauvé (6). Inconséquence sublime! Mais la logique est impi-

(1) *Retractat.* I, 13, 5 : Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, *non absurde vocatur etiam voluntarium*, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium. — Le péché originel a été singulièrement transformé par un défenseur moderne du Christianisme. *Lacordaire* dit que nous n'avons point péché en Adam, le péché ne nous a pas été transmis, il ne nous est pas imputable. Il va jusqu'à taxer l'opinion contraire de *démence* et d'*hérésie* (Conférence 65). Cependant cette doctrine *insensée* et *hérétique* est celle de S. Augustin!

(2) *Op. Imperf. c. Jul.* V, 64; — *Epist.* 186, 30.

(3) *Oper. Imperf. c. Julian.* I, 48.

(4) *De peccator. meritis*, 21, 28.

(5) Elle consiste uniquement, dit-il, dans la privation et non dans la souffrance: les enfants ne voient pas Dieu, mais ils ne souffrent pas à raison de cette privation (*Thomas*, Op. T. VIII, Qu. 5, de poena peccati orig., art. 5).

(6) *Leibnitz*, Théodicée, I[e] Partie, n[os] 92 et suiv. — *Lacordaire* (Conférence 65) insiste beaucoup sur cette bénignité de la théologie catholique. Il n'oublie qu'une

toyable. Il n'y a pas de milieu, dit S. Augustin entre *la vie éternelle* et *la mort éternelle;* les enfants non baptisés ne peuvent pas participer à la vie, ils sont donc condamnés à la mort (1); ils sont sous puissance de Satan, leur damnation est éternelle (2). Un général des Augustins (3) développa cette théorie dans toute sa rigueur, le sentiment humain révolté le flétrit du nom horrible de *bourreau des enfants* (4). Nous dirons avec *Leibnitz* : « Bien nous en prend que Dieu est plus philanthrope que les hommes » (5).

A l'époque où S. Augustin combattait le Pélagianisme, deux systèmes se partageaient les esprits sur la question obscure de l'origine du mal inné à l'homme. Le Manichéisme était inconciliable avec la doctrine chrétienne, sa théorie du mal était fausse. S. Augustin embrassa l'autre système, qui avait l'avantage de répondre aux attaques des hérétiques, bien qu'au fond il n'explique rien, puisque le péché originel reste un mystère. Il y a une troisième solution à ce redoutable problème, l'hypothèse de la préexistence des âmes. Origène a attaché son nom à cette croyance, mais les erreurs qu'il y mêla la déconsidérèrent, et précisément au Ve siècle, il se fit une violente réaction dans l'Église contre la philosophie du Père grec. S. Augustin accorda peu d'attention à une théorie que l'Église condamnait, et qui lui paraissait en opposition avec le texte des Écritures Saintes (6).

chose, c'est de répondre aux arguments de S. Augustin. Nous dirons à l'éloquent défenseur du Christianisme : ou le péché originel n'est rien, ou il mérite une peine; s'il mérite une peine, quelque douce qu'elle soit, vous infligez un mal à un être innocent. Imputer un pareil acte à Dieu, c'est, pour nous servir de votre expression, de la démence.

(1) *De peccat. orig.*, §§ 19. 22; — Cf. *De peccator. merit.* I, § 15 : « A salute ac vita aeterna facit alienos ». — Cf. *Gelas.* Pap. Ep. VII (*Mansi*, VIII, 26) : « Nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc sacramento salutari ad aeternam vitam posse perduci; *sine illa autem vita, in perpetua futurum morte non dubium est* ».

(2) *De Nupt. et Concupisc.* I, 22; *De Praedestinat. Sanctor.* § 24.

(3) Grégoire de Rimini.

(4) *Tortor infantium* (*Leibnitz*, II.).

(5) *Leibnitz*, Essais sur l'entendement humain, Liv. IV, ch. 18.

(6) S. Paul, dit *Augustin*, déclare positivement (*Rom.* IX, 11) que les hommes n'ont fait ni bien ni mal avant leur naissance (*De pecc. orig.*, § 36). Il lui répugne d'ad-

L'hypothèse a été reprise par la philosophie; nous croyons qu'elle prévaudra dans la théologie de l'avenir sur le dogme du péché originel.

Nous acceptons le principe posé par S. Augustin : tout mal est ou un péché ou la peine d'un péché (1). Qu'est-ce donc que le mal inné à l'homme? On le nierait en vain, et sur ce point encore S. Augustin a raison; l'enfant ne naît pas dans un état de sainteté, il y a en lui de mauvais penchants qui varient de caractère et d'intensité d'un individu à l'autre. Ce serait une supposition impie de dire que tel est l'état naturel de notre espèce; car ces vices innés sont un mal, il faut donc qu'ils soient ou un péché ou la peine d'un péché. La conscience humaine se refuse à admettre qu'une faute commise par le premier homme ait infecté la nature; dès lors il ne reste d'autre solution que d'attribuer ces inclinations mauvaises à l'abus de la liberté dans une vie antérieure. Les misères et les inégalités de la vie actuelle conduisent à la même croyance. On a pu nier les vices et les qualités innés; on n'a pas encore essayé de nier les souffrances inégales des hommes. S'ils n'ont pas vécu avant d'entrer dans cette vie, il faut accuser la justice de Dieu, ou admettre le péché originel avec S. Augustin. Mais le péché originel ne donne pas même une explication satisfaisante de l'inégalité qui préside à la distribution des biens et des maux; si nous sommes tous con-

mettre que les saints puissent encore pécher et recommencer une nouvelle vie de misères (*Epist.* 166, § 27). Cette objection touche aux erreurs d'Origène, plutôt qu'au système. Quant au fond de la théorie, S. Augustin semble ne pas l'avoir comprise. Il met en regard deux hommes; l'un est doué d'un beau génie, de toutes les vertus, mais il naît dans des circonstances telles qu'il n'a pu connaître Jésus Christ, il ne jouira pas de la vie éternelle; l'autre est idiot, mais il embrasse le Christianisme, il sera sauvé. Cependant, dit S. Augustin, d'après la doctrine de la préexistence, il faudrait décider que le premier a été récompensé pour les mérites de sa vie antérieure, et que le second a été puni! (*De peccator. merit.* I, 31, 32). L'objection n'est pas solide. Du point de vue chrétien on pourrait répondre : c'est celui qui en apparence à raison de son idiotisme est puni, qui est réellement récompensé pour sa vie antérieure; c'est l'autre qui est puni. Du point de vue philosophique on dira : l'homme que vous supposez doué non seulement de génie mais de vertus, sera sauvé, bien qu'il n'ait pas connu Jésus Christ.

(1) *De Genesi ad litter.*, § 3 : Omne quod dicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati.

pables par notre solidarité en Adam, notre sort à tous devrait être le même, car notre faute est la même. Disons donc avec la philosophie, que nous sommes réellement coupables dès notre naissance, mais chacun l'est différemment, les peines doivent donc être différentes (1).

En disant que l'homme naît coupable, nous ne prétendons pas avec Origène que son existence terrestre soit une chute, une dégradation de la nature angélique. L'homme à sa création était innocent; il n'était pas parfait, mais perfectible; sa première désobéissance a été son éveil à la liberté, le péché a été le point de départ du progrès. Mais le péché demande une expiation. Nous la subissons dans nos vies successives, en même temps que nous avançons dans la voie du développement progressif, but de notre existence. Car la peine ne saurait avoir d'autre but dans les mains de Dieu, que l'amendement du coupable (2).

N° 2. LA LIBERTÉ ET LA GRACE.

Le XIX[e] siècle comprend la liberté mieux que la grâce. Notre état social procède d'une insurrection contre le droit divin, notre philosophie a son principe dans une révolte contre l'autorité religieuse. Loin de nous de contester la liberté; mais le libre arbitre suffit-il à l'homme pour faire son salut? suffit-il à l'humanité pour remplir sa mission? Les conséquences auxquelles aboutit le Pélagianisme donnent la solution de ce problème, l'un des plus importants de la philosophie, puisqu'il s'agit de déterminer les rapports entre l'homme et Dieu.

(1) Les docteurs chrétiens donnent encore une autre explication des maux de cette vie, ils les considèrent comme une épreuve. Cette solution est généralement adoptée par les moralistes. Mais on ne comprend pas pourquoi Dieu infligerait des peines à des innocents pour leur perfectionnement. Cela est en opposition avec ce principe rationnel posé par S. Augustin, que tout mal est ou péché ou peine. Et puis reste toujours le problème redoutable des enfants qui meurent avant d'être capables ni de mal ni de raison. Comment dire que c'est pour les éprouver que Dieu leur inflige des souffrances?

(2) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VII, p. 341, 349. — Compar. plus haut, p. 413 et suiv.

Le pouvoir vient de Dieu, dit Pélage, le vouloir vient de l'homme. En créant l'homme, Dieu l'a doué des facultés nécessaires pour faire le bien. L'homme a donc la possibilité de faire son salut, voilà le don divin; le bon ou le mauvais usage de ses facultés, voilà le fait de l'homme (1). Ainsi tout homme a par sa nature, en vertu de la Création, les moyens d'arriver à la béatitude; il ne lui faut pas une inspiration particulière pour qu'il désire le bien, qu'il l'aime et qu'il le fasse (2). Quelle est la conséquence de cette doctrine? Si l'homme n'est pas éclairé et échauffé par une grâce actuelle, intérieure, il n'y a plus de lien entre les âmes et Dieu; il n'y a d'autre relation entre Dieu et l'homme que la création première.

Cette fausse conception est l'erreur fondamentale du Pélagianisme. Non, la création n'est pas un acte unique, isolé; le Créateur n'abandonne pas sa créature, dès qu'elle est sortie de ses mains; il la tient attachée à lui, comme par un prolongement de la création. La création est permanente; sans cette intervention continue de Dieu, les créatures n'auraient plus de principe de vie, elles périraient (3). L'homme a besoin pour vivre de l'action incessante de Dieu, comme il faut à la terre l'action incessante du soleil pour être éclairée et vivifiée (4). C'est cette intervention continue

(1) *Pelag.* ap. *August.* De Gratia Christi, § 5 : « Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, i. e. posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit : duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt ».

(2) S. Augustin reproche sans cesse aux Pélagiens que dans leur doctrine, la grâce n'est pas nécessaire pour chaque acte de notre existence, « *non ad singulos actus dari* ».

(3) *De Genesi ad Litter.* V, § 40 : Sunt qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, caetera jam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et jussit, Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini : *Pater meus usque nunc operatur*. Et ne quisquam putaret apud se illum aliquid operari, non in hoc mundo : *Pater in me manens,* inquit, *facit opera sua* (*Joann.* V, 17, 20, 21)... Sic ergo credamus, usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant.

(4) *De Genesi ad Litter.* VIII, § 26 : Sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tene-

de Dieu que le Christianisme appelle l'action du Saint Esprit, la grâce; elle allume en nous l'amour du souverain bien qui est Dieu, elle nous enflamme du désir de participer à la vraie Lumière (1). La grâce est l'inspiration cachée par laquelle Dieu entretient dans le cœur de l'homme un foyer de charité (2). Les Pélagiens rejettent cette grâce intérieure et immanente, ils brisent par là le lien qui attache l'homme à Dieu, ils détruisent non seulement le Christianisme, mais toute religion. S. Augustin leur reproche avec raison que, s'ils veulent être conséquents, ils ne doivent pas rapporter leur salut à Dieu, mais à eux-mêmes; qu'ils ne peuvent par conséquent pas aimer Dieu; que la prière, cet élan de l'âme pour implorer la grâce de son Créateur, devient inutile; qu'ils sont eux-mêmes l'objet de leur amour et de leur culte (3). On a accusé S. Augustin d'exagérer les erreurs de ses adversaires (4); lui-même dit que les Pélagiens n'osaient pas enseigner ouvertement que le Chrétien n'a plus besoin de prier Dieu, mais n'était-ce pas une conséquence nécessaire de leur doctrine? (5) Si nous avons en nous la force nécessaire pour faire le bien, si Dieu n'intervient pas pour nous inspirer l'amour et la puissance, pourquoi nous adresserions-nous à lui pour obtenir ce qu'il ne doit pas nous donner, ce que nous avons en notre pouvoir? (6) Logiquement le Pélagianisme conduit à l'isolement moral des

bratur... Non ergo ita se debet homo ad Deum convertere, ut cum ab eo factus fuerit, justus abscedat, sed ita ut ab illo semper fiat.

(1) *De Spiritu et Littera*, § 5.

(2) *C. duas Epist. Pelagian.* IV, § 11 : Inspiratio dilectionis ut cognita sancto amore faciamus, proprie gratia est. — *De Gratia Christi*, § 27 : Gratia Dei, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.

(3) *Epist.* 140, § 85 : Necesse est autem, ut parum diligat Deum, qui non ab illo sed a se ipso bonum se arbitratur effectum : unde autem fieri potest ut talis non in se ipso, sed in Domino glorietur? Qui enim gloriatur quod sit bonus, in illo debet gloriari, a quo factus est bonus; ac per hoc a semetipso factum bonum arbitratur, consequens est ut in seipso, non in Domino glorietur. — *De peccator. merit.* II, § 5 : Dicunt, accepto semel libero arbitrio, nec orare nos debere, ut Deus nos adjuvet, ne peccemus.

(4) *Gieseler*, Kirchengeschichte I, p. 435.

(5) *Epist.* 145, § 8 : Non quia audent hoc aperte dicere; sed eorum sententia velint, nolint, hoc utique sequitur.

(6) *Epist.* 175, § 4.

Stoïciens : l'homme, être libre, devant tout à lui-même, est à lui-même son Saint Esprit, son Dieu (1).

Nous admettons avec S. Augustin que la création est permanente, que Dieu est en relation continue avec ses créatures. Les facultés dont Dieu a doué l'homme ne suffisent pas par elles-mêmes pour qu'il remplisse sa destinée; ce sont des organes qui, pour vivre et agir, ont besoin sans cesse du souffle vivifiant et inspirateur de Dieu (2). Nous admettons avec S. Paul et son profond interprète (3), que Dieu opère en nous et le pouvoir et le vouloir; que l'homme a besoin du concours de Dieu, non seulement pour accomplir le bien, mais même pour le désirer. Nous admettons que cette action divine est incessante. Telle est la véritable théorie de la grâce, et la philosophie n'a rien à ajouter aux travaux de S. Augustin. Mais cette intervention du Créateur dans la vie des créatures ne constitue pas toute la doctrine augustinienne. La grâce se lie intimément au péché originel, et ce qu'il y a de faux dans ce dogme, vicie également la grâce, au point de compromettre la liberté.

Aux yeux de S. Augustin, la grâce est surtout nécessaire à raison de la chute : c'est parce que la nature humaine est malade qu'elle a besoin d'un médecin (4). Le premier et le plus essentiel bienfait de la grâce, c'est de nous relever de la chute, de nous séparer de la masse corrompue, viciée par le péché d'Adam (5). Par l'effet de ce péché, la nature humaine n'est plus capable de bien, elle n'a de capacité que pour le mal; il lui faut le secours de la grâce pour lui rendre la faculté de faire le bien. Que devient la liberté dans cette profonde dégénération? L'homme, après la

(1) *S. Jérôme* a déjà fait ce reproche aux Pélagiens : Istius modi homines per *libe*[illegible]rum arbitrium non homines propriae voluntatis, sed Dei potentiae factos se es[illegible] jactitant, qui nullius ope indigent. Sciamus nos nihil esse, nisi, quod donavit, in nob[illegible] ipse servaverit. Non mihi sufficit quod semel donavit, nisi semper donaverit (*Epi*[illegible] *ad Ctesiphont.*).

(2) *De peccator. merit.* II, § 5.

(3) *S. Paul*, Philipp. II, 13. — *Augustin.* Epist. 186, 3.

(4) *De natura et gratia*, § 76 : Humana natura vitiata est; gratia sanatur per med[illegible]um Christum, quo non indigeret, si sana esset. Cf. *Oper. Imperf. c. Julian.* III, 151.

(5) *Epist.* 186, §§ 4, 11, 12 et passim.

chute, est libre, mais pour le mal (1); il n'est pas libre pour le bien, il a perdu cette liberté par le péché originel, il ne peut la recouvrer que par la grâce (2). Qu'est-ce au fond que cette liberté de faire le mal, sinon une servitude? (3) Aussi, S. Augustin a-t-il prononcé le mot fatal, depuis répété par Luther, du *serf arbitre* (4).

Les Pélagiens accusaient S. Augustin de détruire le libre arbitre par sa théorie de la grâce (5). Il y avait, en effet, de ses partisans qui niaient la liberté (6); ils rapportaient à Dieu non seulement leurs bonnes actions, mais même leurs péchés. S. Augustin se défendit vivement de la conséquence qu'on tirait de ses principes; il prétendit que la liberté et la grâce se concilient parfaitement (7). Voyons si l'illustre Docteur réussit dans cette conciliation. Il admet le libre arbitre. La liberté se révèle dans les livres sacrés aussi bien que la grâce. Pourquoi Dieu donnerait-il des commandements aux hommes, s'ils n'étaient pas libres de les suivre? N'est-il pas écrit qu'il rendra à chacun selon ses œuvres? S'il n'y a pas de liberté, comment pourra-t-il juger le monde? (8) La grâce, loin d'anéantir la liberté, l'assure et la garantit. Sans la grâce, l'homme est l'esclave du péché; étant esclave, comment serait-il libre? La grâce, en le délivrant de cette

(1) *De Corrept. et grat.*, § 2 : Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere : sed in malo faciendo liber est quisque justitiae servusque peccati, in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus.

(2) *Oper. Imperf. c. Julian.* VI, 10 : In bonum solius Dei gratia revocari potest; non voluntate libertatis, quam meritis iniquitatis amisit. — *Epist.* 188, 7 : Proprium quippe arbitrium, nisi Dei gratia juvetur, nec ipsa bona voluntas esse in homine potest.

(3) *Enchirid.* ad Laur., § 9 : Ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Unde ad juste faciendum liber non erit, nisi a peccato liberatus esse justitia coeperit servus. — Tum ergo efficimur vere liberi, cum Deus facit ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit.

(4) *C. Julian.* II, 23 : Libero, vel potius *servo* propriae voluntatis *arbitrio*.

(5) *De gestis Pelagii*, §§ 42. 65.

(6) *De gratia et libero arbitr.*, §§ 1. 4.

(7) *In Joann. Tract.* 53, 8 : Tantumne audeat liberum arbitrium sic defendere, ut nobis orationem qua dicimus : *Ne nos inferas in tentationem*, conetur auferre : rursus ne quisquam neget voluntatis arbitrium, et audeat excusare peccatum.

(8) *De gratia et lib. arbit.*, §§ 2. 4; — *Epist.* 214, § 2.

servitude, lui donne par conséquent la vraie liberté. La volonté est d'autant plus libre qu'elle est plus saine; elle est d'autant plus saine, qu'elle est plus éclairée et inspirée par la grâce (1). La grâce rend donc réellement la volonté libre (2). Ainsi, pour le salut de l'homme, il faut le concours de la grâce et du libre arbitre; la grâce pour faire désirer et aimer le bien, la volonté pour l'accomplir (3). Dieu est notre appui, dit le Psalmiste; pourrait-il aider celui qui serait inerte comme une pierre? (4)

En apparence, la liberté est sauvée. Mais rappelons-nous, quelle est la condition de la nature humaine, par suite de la chute, et pourquoi la grâce est nécessaire à l'homme. L'homme déchu conserve le libre arbitre; mais, soumis à Satan, sa volonté n'est efficace que pour le mal; elle est impuissante pour le bien, à moins que, par une grâce particulière de Dieu, elle n'ait été affranchie de la servitude du péché (5). Cette notion du libre arbitre n'est pas celle que la philosophie attache à la liberté. L'homme n'est réellement libre que s'il a la faculté de pécher et de s'abstenir du péché : telle était la définition des Pélagiens (6). S. Augustin la rejette; ce serait, dit-il, refuser la liberté à Dieu, qui, certes, est dans l'impossibilité de pécher (7). Comment ce profond théologien n'a-t-il pas vu qu'on ne peut assimiler la créature au Créateur? S. Augustin, en déniant à l'homme la faculté de s'abstenir du mal, détruit la liberté dans son essence. La grâce la rétablit, mais seulement pour le petit nombre des élus que Dieu relève de la chute; encore peut-on dire que l'effet irrésistible de l'action divine domine les saints plutôt qu'elle les éclaire (8).

Ainsi, S. Augustin a échoué dans sa tentative de concilier la

(1) *De Spiritu et Littera*, § 52; — *Epist.* 157, § 7.

(2) *Epist.* 216, § 23.

(3) *Serm.* 165, § 1.

(4) *De peccator. merit.*, § 6.

(5) *C. duas Epist. Pelag.* II, 9. 5.

(6) *Oper. Imperf. c. Julian.* I, 78 : Libertas arbitrii, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.

(7) *Oper. Imperf. c. Julian.* VI, 10.

(8) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, 2, p. 11, 69, 1170.

iberté et la grâce. Il a aperçu la vérité sur les rapports de la ;réature avec le Créateur; il a senti la nécessité d'harmoniser 'indépendance nécessaire à l'homme, avec l'action de Dieu. S'il a ;choué, c'est qu'il était lié par le dogme du péché originel. Dans ;a doctrine, la grâce devient un privilége pour un petit nombre l'élus; les saints seuls sont libres, le reste de l'espèce humaine ;st l'esclave de Satan. La philosophie considère la liberté et la ;râce comme la règle universelle. Tous les hommes jouissent de ;ette grâce qui consiste dans l'action incessante du Créateur, par aquelle il donne à ses créatures les lumières et les forces nécessaires pour l'accomplissement de leur destinée. Cette grâce est la nême pour tous, car il ne saurait y avoir d'inégalité dans le lien qui attache les êtres créés à leur auteur commun; elle est gratuite, car Dieu la donne avant que l'homme ait pu mériter ou démériter; elle est suffisante, car avec elle tous seront sauvés. La liberté aussi est un bienfait général, mais ce serait une erreur de la considérer comme absolue. L'homme étant libre, peut faire le bien ou le mal; s'il fait le bien, il est récompensé; s'il fait le mal, il est puni. Ces conséquences du mérite et du démérite touchent à la grâce, mais ne doivent pas être confondues avec elle. Le bon ou le mauvais usage de la liberté n'empêche pas que Dieu n'accorde des grâces également abondantes à toutes ses créatures. Mais celui qui use mal de la grâce, se voit arrêté dans le développement de sa destinée par la peine qui le frappe; celui qui en use bien, voit s'ouvrir devant lui une carrière plus large, plus facile. Chacun est ainsi l'artisan de son avenir. En ce sens, le salut n'est pas un don de la grâce, c'est une récompense du mérite. Est-ce à dire que pour avoir bien mérité, l'homme doive se considérer comme le créancier de Dieu? Exalterons-nous son orgueil? Non, puisque ce n'est que par Dieu qu'il vit, qu'il aime et qu'il agit; sa liberté serait impuissante sans la grâce. Ceux qui déméritent, seront-ils pour cela séparés de Dieu? Non, le lien entre le Créateur et la créature est indissoluble. Dieu nous punit, mais pour nous corriger; sa justice est une éducation progressive. Loin de prédestiner aucune de ses créatures à la damnation, il les prédestine toutes au salut.

N° 2. LA PRÉDESTINATION.

S. Paul dit, que Dieu veut sauver tous les hommes (1). Ces paroles de l'Apôtre ont beaucoup embarrassé S. Augustin, il cherche en vain à les concilier avec la doctrine du péché originel et de la grâce; il est obligé de faire violence au texte de l'Écriture pour arriver à cette conclusion, que peu d'hommes seront sauvés (2). Si peu d'hommes ont part à la vie éternelle, c'est que Dieu n'a voulu sauver qu'un petit nombre d'élus; s'il avait voulu les sauver tous, on ne peut douter sans impiété qu'il ne l'eût pu. S. Augustin finit par nier la proposition de S. Paul : Dieu, dit-il, n'a pas voulu sauver tous les hommes (3). Telle est la terrible loi de la prédestination.

La prédestination a pris dans le langage une acception odieuse qui ne répond pas à la pensée de S. Augustin. Il n'entend pas que, par un dessein arbitraire et cruel, Dieu ait voué à la mort éternelle la plus grande partie des hommes. Mais, par sa prescience, Dieu sait que toute l'espèce humaine méritera la damnation en Adam; il sait quels seront les élus dans cette masse de corruption, quels seront les réprouvés (4). Même ainsi définie et limitée, la doctrine de la prédestination est une injure pour le Créateur. Il est vrai que Dieu ne destine personne à la mort, mais il relève de la chute, par une grâce purement gratuite, un petit nombre de saints, il abandonne le reste des hommes à Satan. S. Augustin lui-même avoue qu'en apparence, il y a quelque chose de révoltant dans le dogme de la *grâce gratuite,* ainsi entendue : ce qui est un bienfait pour les uns, devient une malédiction pour les autres, et cependant les élus comme les damnés

(1) *S. Paul,* I Timoth. II, 4.

(2) *Enchirid.* ad Laur., § 24 : Non omnes, sed *multo plures* non fiunt salvi. — *Oper. Imperf. c. Julian.* II, 140 : In comparatione pereuntium *pauci* sunt qui salvantur. — Cf. *De Correpl. et grat.*, § 28, et beaucoup d'autres passages.

(3) *De Civit. Dei,* XXI, 24, 6 : Omnium itaque miseretur vasorum misericordiae. Quid est *omnium?* Et eorum scilicet quos ex Gentibus et eorum quos ex Judaeis praedestinavit; *non omnium hominum*, sed *istorum* neminem damnaturus.

(4) *De praedestinat. sanctor.*, § 19. — *Ritter*, Gechichte der christlichen Philosophie, T. II, p. 353, 354.

sont tous également indignes! (1) Pour mettre cette doctrine sévère dans tout son jour, S. Augustin se plaît à montrer des enfants nés des mêmes parents, jumeaux, tels qu'Esaü et Jacob; l'un est prédestiné au salut, l'autre reste sous le coup de péché originel (2). Pourquoi Dieu aime-t-il Jacob? Pourquoi poursuit-il Esaü de sa haine? Les enfants peuvent-ils avoir des mérites, des démérites, avant de naître?

La raison s'égare dans ces redoutables questions. La théologie catholique a cherché à adoucir ce que le dogme de la grâce gratuite a de dur. Elle admet que Dieu veut sauver tous les hommes; s'ils ne sont pas tous sauvés, ce n'est pas que Dieu n'ait donné à tous des grâces suffisantes, mais il a accordé aux uns des grâces plus abondantes qu'aux autres (3). Mais si Dieu a donné aux uns des moyens plus puissants de se sauver qu'aux autres, comment peut-on dire que sa volonté de sauver tous les hommes soit sérieuse? On ne peut pas reprocher ces inconséquences à S. Augustin, il est logique dans sa dureté. Où est, dit-il, la grâce que Dieu accorde à des enfants qui meurent avant d'être baptisés? (4) Dans les profondeurs de sa justice, Dieu a décrété qu'il donnerait le salut à l'un et le refuserait à l'autre (5). Demandez à S. Augustin la raison de ces différences, il vous répondra avec l'Apôtre que les jugements de Dieu sont impénétrables et ses voies incompréhensibles. Il cherche seulement à mettre la justice de Dieu à l'abri du doute : il ne saurait y avoir d'iniquité en Dieu. Tous les hommes méritent la damnation, ceux qui l'encourent ne peuvent donc pas se plaindre (6). Un créancier a deux débiteurs : il

(1) *De peccator. merit.* I, § 30 : Valde ergo parvum sensum habemus ad discutiendam justitiam judiciorum Dei; ad discutiendam gratiam gratuitam, nullis meritis praecedentibus, non iniquam, *quae non tam movet cum praestatur indignis, quam cum aeque indignis aliis denegatur.*

(2) *Epist.* 195, §§ 33, 34

(3) *Bergier*, Dict. de Théologie, au mot *Salut.*

(4) *C. duas Epist. Pelag.* II, § 16.

(5) *De divers. quaest. ad Simplic.* I, 16 : Eorum autem non miseretur quibus misericordiam non esse praebendam, aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat.

(6) *Epist.* 194, § 14 : Merito peccati universa massa damnata est; nec obdurat Deus, non impertiendo misericordiam. Quibus enim non impertitur, nec digni sunt, nec merentur; ac potius ut non impertiatur, hoc digni sunt.

libère l'un, il exige la dette de l'autre; où est l'injustice? (1) Glorifions la bonté de Dieu, quand il fait grâce à ceux qui méritent les peines éternelles; n'attaquons pas sa miséricorde, lorsqu'il abandonne à leur destinée ceux qui méritent la mort (2).

Est-il bien vrai que la justice de Dieu est sauvée? Que devient la Providence divine dans le système de la prédestination et de la grâce gratuite? L'immense majorité des hommes est damnée; Dieu a prévu cette damnation (3), le nombre des élus est déterminé (4); pourquoi Dieu a-t-il créé des hommes qu'il savait prédestinés à la damnation éternelle? Les Pélagiens disent que dans la doctrine de S. Augustin il faut répondre, que Dieu crée les hommes pour les livrer à Satan (5). Écoutons la justification du saint évêque : « Dieu a prévu qu'un petit nombre de ses créatures serait appelé à la vie éternelle, que la masse du genre humain serait damnée. Fallait-il faire sortir d'Adam ceux-là seuls qui sont élus? Le bienfait de la grâce divine n'aurait pas éclaté dans ce plan, puisque à côté des indignes qui sont élus, il n'y en aurait pas eu d'autres réservés à un juste supplice. Dieu a mieux disposé les choses dans sa sagesse : dans cette masse de créatures déchues, il élit les saints pour témoigner sa grâce, il abandonne les autres à leur sort pour témoigner sa justice ». Mais pourquoi donner la vie à tant d'hommes prédestinés à la mort éternelle? Un petit nombre de damnés n'aurait-il pas suffi pour révéler les desseins de Dieu? « Par le grand nombre des réprouvés, dit S. Augustin, Dieu a voulu montrer que sa justice ne tient aucun compte de la

(1) *De divers. quaest. ad Simplic.* I, 17. — *C. duas epistolas Pelag.* II, § 13 : Si autem quispiam duos habeat debitores, et alteri velit dimittere debitum, alterum exigere; cui vult, donat, sed neminem fraudat; nec acceptio personarum dicenda est, quando iniquitas nulla est.

(2) *Epist.* 186, § 20 : Ubi liberatur indignus, tanto debetur major actio gratiarum, quanto poena justior debebatur : ubi autem damnatur indignus, nec misericordia, nec veritas obtinetur.

(3) *De praedestin. sanct.* § 34.

(4) *De Corrept. et gratia,* § 39 : Praedestinatorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.

(5) *C. Julian.* III, § 19 : Homines ad hoc a Deo fieri, ut a Diabolo legitimo jure teneantur.

masse de ceux à qui il faut infliger la damnation; il a voulu par cette multitude de damnés rendre bien sensible la culpabilité du genre humain, pour que les hommes ne pussent jamais l'accuser d'iniquité, même lorsqu'ils verraient des enfants encourir les peines de l'enfer » (1).

Nous ne prendrons pas la peine de répondre à ces arguties. Nous plaignons le grand homme qui, enlacé dans un dogme de fer, a dû torturer son génie pour trouver à l'appui de sa foi des raisons dont aujourd'hui un écolier aurait honte. On le nierait en vain; le rôle que S. Augustin fait jouer à la Providence est horrible. Dieu crée le genre humain, il lui impose pour loi la solidarité des fautes, de sorte que si le premier homme péche, l'humanité sera condamnée tout entière aux peines éternelles. Il prévoit qu'Adam péchera, que par suite tous ses descendants seront voués à la mort. Dans cette masse de réprouvés il élit et prédestine un petit nombre de saints, tous les autres sont prédestinés à l'enfer! En vérité, nous préférerions croire avec les Manichéens à l'existence d'un mauvais principe, plutôt que d'admettre une pareille conception de l'Être suprême (2). Mais la conception est fausse; apprécions l'erreur sous toutes ses faces.

Un des grands génies de notre âge dit que la sévérité excessive de la doctrine augustinienne sur la grâce a fait plus de mal au Christianisme que l'irréligion du XVIII[e] siècle (3). En effet dire, que l'appui de Dieu n'est pas accordé également à tous; dire, que les uns sont sauvés par les grâces abondantes qu'ils reçoivent, tandis que les autres encourent la damnation, parce que, à défaut de ce bienfait divin, ils n'ont pas pu se sauver, n'est-ce pas jeter le désespoir dans les âmes et étouffer l'amour de

(1) *Epist.* 190, §§ 9-12.

(2) C'est cette conception de S. Augustin qui a fait dire à *J. de Muller*, que les saints Pères avaient changé un Dieu d'amour en un tyran pire que Caligula (Lettre du 30 janv. 1789, T. XXX, p. 205).

(3) *Goethe* (T. XXXIII, p. 89 de l'édit. in-18) dit : « Il faut que nous disions une chose qui nous pèse depuis longtemps sur le cœur. Voltaire, Hume, La Mettrie, Helvétius, Rousseau et toute leur école n'ont pas fait à la religion le mal que Pascal et son école lui ont fait ». On sait que Port Royal enseignait la doctrine de la grâce dans toute sa rigueur.

Dieu? Si Dieu décide du salut éternel des créatures dans sa justice et sa puissance, plus que dans sa bonté, nous devons le craindre; mais pourrons-nous l'aimer? L'amour de Dieu étant compromis, que devient la religion, que devient la moralité? Pour S. Augustin, la doctrine de la grâce se traduit en un enseignement d'humilité, d'abdication de toute personnalité, de tout orgueil, de soumission absolue aux desseins de Dieu (1). Mais, dans des âmes moins religieuses, la grâce se confond avec la prédestination absolue et le fatalisme. Déjà du vivant de S. Augustin, des moines donnèrent cette interprétation à ses écrits : « Pourquoi nous punir de nos fautes? disaient-ils. Nous avons péché, parce que la grâce nous manquait; au lieu de nous punir, priez Dieu pour qu'il nous l'accorde » (2).

S. Augustin prend pour point de départ la solidarité du genre humain en Adam; c'est professer une unité tellement absolue, qu'elle détruit l'individualité humaine. Et à quoi aboutit le dogme de la prédestination? Il brise l'unité, la solidarité, et reproduit dans le domaine de la théologie l'esprit aristocratique de l'antiquité. Les anciens divisaient l'humanité en peuples élus et peuples impurs. Le Christianisme, en enseignant l'unité de Dieu et des hommes, paraît détruire fondamentalement cette division; mais l'esprit humain n'arrive pas à la vérité par coups soudains, il doit passer par un long et laborieux développement. La division antique reparaît dans le dogme : la grâce prédestine quelques élus à la vie éternelle, au royaume des cieux; le reste des descendants d'Adam appartient à Satan, au royaume des Ténèbres.

Ainsi, la Gentilité qui s'était montrée si exclusive, est à son tour frappée d'exclusion. Le péché originel fait du genre humain une masse corrompue, damnée; le Réparateur divin peut seul sauver les hommes morts en Adam (3). La conséquence logique de

(1) *De Cantico Novo*, § 8 : Odit Deus praesumptores de viribus suis.... Non glorietur humana natura de se, sed in eo glorietur qui fecit se. — On objectait à S. Augustin qu'on ne pouvait prêcher la prédestination, sans désespérer les fidèles: Est-ce désespérer de son salut, répond-il, que de mettre toute sa confiance en Dieu? De dono perseverant., § 46).

(2) *Epist.* 194, § 3; — *De Correptione et gratia*, § 6.

(3) *C. Julian.* IV, 44; — *Enchirid. ad Laur.*, § 14.

cette doctrine, c'est que toute l'humanité antérieure à Jésus Christ est vouée à la mort éternelle. S. Augustin lui-même recule devant cette terrible condamnation; pour sauver les justes qui ont vécu avant Jésus, il imagine un Christianisme antérieur au Christ (1). Tous ceux qui ont cru en Jésus Christ avant sa venue seront sauvés (2); S. Augustin étend ce bienfait même aux Gentils (3). Mais qui ne voit que cette théorie n'est qu'une tentative désespérée pour échapper à la conséquence horrible de la damnation du genre humain? On conçoit que les justes qui ont vécu au milieu du peuple de Dieu, qui ont connu les prophéties annonçant la venue du Christ, fassent en quelque sorte partie de la Chrétienté (4). Mais comment sauver les païens qui ignoraient entièrement ces prophéties? Aussi quand on presse S. Augustin sur le salut des Gentils, il ne place parmi les Justes que Job l'Arabe, qui est à demi Hébreu (5); il n'ose citer aucun des sages de la Gentilité, pas même Socrate (6). Quand les païens lui demandent pourquoi Jésus Christ n'est pas venu plutôt pour sauver les nations, S. Augustin répond (7) : « Le Fils de Dieu a choisi pour sa

(1) *Retract.* I, 13, 3 : Res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari christiana.

(2) *Epist.* 102, § 12 : Ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcunque intellexerunt, et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerunt, per eum procul dubio salvi facti sunt.

(3) *Epist.* 102, § 15.

(4) *Epist.* 102, § 12.

(5) *De peccato orig.*, § 28.

(6) *Zuingle*, dans la confession de foi qu'il adressa à François I, place dans le ciel tout ce qu'il y a eu d'hommes vertueux dès le commencement du monde; Numa et Caton s'y trouvent à côté de Moïse et de Samuel. *Luther*, nourri de la doctrine de S. Augustin, déclara que mettre des païens au rang des âmes bienheureuses, c'était se faire païen : « A quoi nous sert Jésus Christ, si les idolâtres sont saints et bienheureux? » *Bossuet* partage l'indignation de Luther : « Pour enseigner de pareilles extravagances, dit-il, il faut n'avoir aucune idée ni de la justice chrétienne, ni de la corruption de la nature » (Histoire des Variations, Livre II). Conçoit-on qu'en présence de ces témoignages, les défenseurs modernes du Christianisme affirment que jamais un théologien chrétien n'a soutenu que les gentils étaient damnés. *A. Nicolas* accuse d'*ignorance* (!) et de *mensonge* (!) Rousseau, qui dit le contraire (Études philos. sur le Christianisme, T. II, ch. 14).

(7) *De praedestin. sanct.*, § 17 : Neque enim incredibile est, tales fuisse tunc *omnes*, quales ab ejus adventu usque ad hoc tempus tam multos fuisse atque esse miramur.

venue le temps où son sacrifice serait profitable à l'humanité : or ne voyons-nous pas encore aujourd'hui, après quatre siècles de Christianisme, des païens refuser obstinément de croire au Sauveur? Que serait-il arrivé s'il était venu au milieu de la ferveur du Paganisme? Cette incrédulité qui persiste maintenant chez beaucoup de païens, il l'aurait alors rencontrée chez tous ». Ainsi, les Gentils n'auraient pas cru en Jésus, s'il était venu à eux; et l'on veut que ces mêmes Gentils soient sauvés par leur foi en Jésus dont ils ne soupçonnaient pas la venue? (1)

Le salut des Gentils n'a pas cessé de préoccuper et d'embarrasser les théologiens. Dans les temps modernes, le cri de l'humanité l'a emporté sur la rigueur du dogme. Un Père du Concile de Trente disait que, refuser le salut aux païens, c'était faire de Dieu un être cruel au suprême degré (2). L'Église s'est effrayée du petit nombre de ses élus; elle a cherché à élargir la voie qui conduit au royaume des cieux. A force de subtiliser, un écrivain catholique est arrivé à enseigner qu'on peut être hors de l'Église et cependant être dans l'Église (3). Ces transactions avec la rigueur du dogme, ces concessions faites à la conscience générale ne seraient-elles pas une preuve de la fausseté du principe dont on repousse les conséquences?

Il s'est trouvé des logiciens impitoyables qui n'ont reculé devant aucune des conséquences de la doctrine de S. Augustin; voyons-les à l'œuvre. Le péché originel a vicié la nature humaine jusque dans son essence, elle n'est plus capable que de mal. Donc le libre arbitre n'est qu'un vain mot, dit *Luther*, une fiction. La liberté étant détruite, la prédestination dégénère en fatalisme. « Les réprouvés, poursuit *Luther*, peuvent devenir fils de Dieu, s'ils le

(1) Les théologiens catholiques ont imaginé un moyen miraculeux de sauver les Gentils : « Dieu peut envoyer un ange aux infidèles qui ont vécu d'après les lois morales pour les convertir et les sauver à leur mort » (*A. Nicolas*, Études philosophiques sur le Christianisme, T. II, ch. 14). C'est le cas de dire avec Rousseau : la belle invention que cet ange!

(2) J. Payva Andradius.

(3) « La fameuse maxime, hors de l'Église pas de salut, ne signifie autre chose sinon : il n'y a point de salut pour les superbes, mais seulement pour les humbles » (*Rohrbacher*, Hist. de l'Église catholique, T. I, p. 151).

veulent, mais ils ne peuvent vouloir; leur pouvoir est lié par Satan, ils ne peuvent s'en servir ». Si Dieu accorde sa grâce à quelques coupables, et la refuse à d'autres, sans que le mérite ou le démérite joue aucun rôle dans cette distribution, il faut conclure avec Luther que « si Dieu couronne des indignes, il peut damner des innocents ». L'athéisme qui nie Dieu, n'est pas plus insensé que cette foi qui nie la Providence (1).

L'Église a condamné l'erreur de la prédestination absolue (2). S. Augustin aurait repoussé avec horreur une pareille doctrine; il s'est toujours défendu avec énergie contre l'accusation de détruire le libre arbitre. Cependant la prédestination absolue de Luther et de Calvin découle logiquement de la corruption de la nature humaine et de la nécessité de la grâce pour affranchir l'homme de la servitude du péché. Félicitons S. Augustin de cette inconséquence (3). Les erreurs mêmes de ce beau génie sont profitables à l'humanité; elles démontrent la fausseté du principe d'où il part. Non, la nature humaine n'est pas viciée dans son essence par le péché d'un seul homme : la faute est individuelle, et chacun porte la peine de son péché. Le mal qui suit le péché, ce sont les mauvaises dispositions de l'âme, ce sont les circonstances défavorables où Dieu place le pécheur dans ses naissances successives pour lui faire expier sa faute. Mais cette peine avec laquelle l'homme vient au monde, n'est pas une prédestination absolue au mal; sa liberté est altérée, diminuée, elle n'est pas détruite. Le pécheur, avec la grâce divine, peut toujours se relever, et il se relevera; car le bienfait de Dieu ne fait défaut à aucune de ses créatures; la punition même devient une grâce, puisqu'elle tend à corriger le coupable, à rendre le damné digne de siéger parmi les saints. Ou plutôt, il n'y a ni saints, ni damnés; il y a seulement des hommes placés à des degrés divers dans l'échelle de leur développement moral et intellectuel; mais

(1) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, T. VII, p. 340.

(2) *Concile d'Orange*, de 529.

(3) *Guizot*, Cours d'Histoire, Ve leçon. « La supériorité d'esprit de S. Augustin le sauva des erreurs où l'eût précipité la logique; il fut inconséquent, précisément à cause de sa haute raison ».

cette différence dans le progrès vers Dieu ne détruit pas l'unité, l'égalité des créatures.

Par une coïncidence remarquable, le progrès vers l'égalité qui s'accomplit dans l'ordre politique, se prépare aussi dans la sphère religieuse. Pendant bien des siècles, il y avait dans la société beaucoup d'appelés et peu d'élus; quelques rares privilégiés qui, dans leur orgueil, se croyaient d'une nature différente de la masse des esclaves et des serfs. La servitude a disparu, l'égalité est proclamée, le plébéien porte en lui un droit égal à celui du patricien; tous sont appelés et élus. Le mouvement démocratique est tellement irrésistible qu'il envahit même le ciel. Le dogme catholique est comme le dernier débris du système de l'inégalité qui a dominé dans le passé, et ce système s'y montre dans toute son horreur : un petit nombre de saints, jouissant d'une béatitude inaltérable, et n'ayant plus aucun lien, pas même celui de la compassion (1), avec leurs frères qui gémissent dans les flammes éternelles! Que la théologie se hâte d'ouvrir les portes du ciel à tous, si elle veut prévenir une insurrection contre un dogme que la conscience humaine repousse énergiquement. L'égalité doit régner dans le ciel comme sur la terre.

N° 4. MISSION PROVIDENTIELLE DE LA DOCTRINE DE S. AUGUSTIN.

La théorie de la grâce semble n'avoir qu'un intérêt théologique; cependant elle a joué un grand rôle dans l'histoire de l'humanité. S. Paul en jeta les bases; elle lui servit à fonder le

(1) Les supplices des damnés augmentent la joie des saints, d'après *Pierre Lombard* (L. IV, Dist. 50, c. 7 : Egredientur electi, ad videndum impiorum cruciatus: quos videntes non dolore afficientur, sed *laetitia satiabuntur*, agentes gratias de sua liberatione, visa impiorum ineffabili calamitate). Cette opinion n'est pas personnelle à *P. Lombard*, qui n'est qu'un compilateur : il s'appuie sur S. Grégoire et S. Jérôme. L'égoïsme brutal des saints est une conséquence rigoureuse du dogme. En voici un exemple qui fait horreur. Dans un poëme calviniste qui servait de livre classique aux États-Unis, il n'y a pas 70 ans, on représente le jugement dernier. Les enfants sont condamnés aux feux de l'enfer, comme ayant péché en Adam. Leurs mères, qui sont élues, doivent voir sans sourciller, sans compassion leurs enfants jetés dans les flammes « nourries sans cesse par Dieu et que personne ne peut éteindre » (*Lyell*, Second Visit to the United States, p. 53-55).

Christianisme. L'Apôtre des Gentils est la grande autorité de S. Augustin; en apparence, sa conception de la grâce est aussi absolue, aussi rigoureuse que celle du Père de l'Église. Dieu choisit dans le sein de Rebecca entre deux enfants; il assujettit l'aîné au plus jeune, « avant que les enfants fussent nés, et qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal, non à cause des œuvres, mais par la volonté de celui qui appelle... Il est écrit : *J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü.* Que dirons-nous donc? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Nullement. Car il dit à Moïse : *Je ferai miséricorde à celui à qui je ferai miséricorde...* Il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit celui qu'il veut. Mais tu me diras : de quoi se plaint-il? Peut-on résister à sa volonté?... Mais plutôt toi homme, qui es-tu pour contester avec Dieu? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : pourquoi m'as-tu fait ainsi? Un potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire, d'une même masse de terre, un vaisseau pour des usages honorables, et un autre vaisseau pour des usages vils? Et qu'y a-t-il à dire, si Dieu voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience les vaisseaux de colère, disposés à la perdition; et pour faire connaître les richesses de sa gloire dans les vaisseaux de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire » (1)?

Pour apprécier la doctrine de S. Paul, il ne faut pas perdre de vue la mission que la Providence lui avait confiée. L'Apôtre des Gentils était appelé à briser les entraves qui menaçaient de faire de la religion chrétienne une secte du Mosaïsme; c'est par ses travaux que le Christianisme est devenu une religion universelle. Pour accomplir cette œuvre, il devait fondre les Juifs et les Gentils en un seul peuple. Les premiers disciples du Christ étaient encore à moitié Juifs, et l'esprit exclusif du Judaïsme était profondément hostile à l'assimilation des races étrangères. Les Juifs avaient la prétention d'être le peuple élu par le mérite de leurs ancêtres; ils faisaient dépendre le salut de l'accomplissement des œuvres extérieures prescrites par la Loi. S. Paul opposa à ce

(1) *S. Paul*, Rom. IX, 11-23.

système du mérite et des œuvres légales la théorie de la grâce (1). Les Gentils sont appelés et élus, bien qu'ils n'aient pas pour eux les mérites de leurs ancêtres, bien que, par leurs œuvres, ils paraissent moins dignes que les Juifs. Quelle est la raison de cette apparente injustice? C'est un effet de la grâce divine. Cette grâce n'est pas un bienfait arbitraire de Dieu, mais un acte du gouvernement providentiel. Dieu seul sait pourquoi il appelle tel peuple avant tel autre. La doctrine de la grâce dans le sentiment de S. Paul s'applique donc à la vocation des Nations à l'Évangile; il veut abaisser l'orgueil des Juifs devant les impénétrables desseins de Dieu. Mais s'il appelle les Gentils, il ne réprouve pas pour cela les Juifs; tous les peuples seront appelés, dans les temps arrêtés par les décrets de la Providence (2).

S. Paul vainquit le Mosaïsme avec le dogme de la grâce: l'Évangile, affranchi des liens d'une religion étroite, fit le tour du monde. S. Augustin reprit la doctrine de la grâce et s'en servit pour écarter du Christianisme l'esprit de la Gentilité. L'antiquité païenne exaltait la liberté au point d'égaler l'homme à Dieu; elle périt par cet excès d'orgueil. Le genre humain finit par se prosterner devant un homme; Dieu disparut du monde. Le Christianisme rétablit Dieu dans la conscience humaine; mais par une inévitable réaction, il exagéra l'influence divine sur les créatures, il abaissa l'homme devant Dieu, il absorba la liberté dans la grâce. Cependant l'esprit ancien n'abandonna pas la victoire au Christianisme sans lutte. Pélage représente en quelque sorte le fier génie de l'antiquité, tentant de s'emparer du Christianisme. Le Concile de Carthage reproche aux Pélagiens de pousser l'amour de la liberté jusqu'à un orgueil sacrilége; S. Augustin ne trouve

(1) *August.* De divers. quaest. LXXXIII, Qu. 76, 1 : In hoc se Gentibus in Christum credentibus Judaei praeferri cupiebant, quod dicebant se meritis bonorum operum quae in Lege sunt, ad evangelicam gratiam venisse; ideoque scandalizabantur multi, qui ex eis crediderant, quod incircumcisis Gentibus Christi gratia traderetur. Unde apostolus Paulus dicit, posse hominem sine operibus justificari per fidem.

(2) *S. Paul,* Rom. IX, 25. — *Rettberg,* dans l'*Encyclopédie d'Ersch,* Sect. III, T. 14, p. 207. — *Neander,* Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel, T. II, p. 813.

pas d'expressions assez énergiques pour flétrir *ces fils de l'orgueil et de la vanité* (1). Il y avait dans l'antiquité deux sectes fameuses par leur présomption; les Pharisiens et les Stoïciens, disent les saints Pères, sont les ancêtres des nouveaux hérétiques. S. Augustin les trouve plus coupables que les Pharisiens : le Pharisien de l'Évangile s'enorgueillissait de sa justice, mais, du moins, il rendait grâces à Dieu de ce qu'il ne ressemblait pas aux autres hommes (2). S. Jérôme reproche aux Pélagiens de reproduire les erreurs de la philosophie stoïcienne : en rendant l'homme indépendant de Dieu, en admettant qu'il peut parvenir à la perfection sans la grâce actuelle, ils font en quelque sorte de la créature une partie de la Divinité (3). S. Augustin combattit le Pélagianisme à outrance, c'était la lutte entre l'esprit d'orgueil de l'antiquité et l'esprit d'humilité du Christianisme (4). Si Pélage l'avait emporté, c'en était fait du Christianisme. Il professait, il est vrai, un respect sincère pour les dogmes fondamentaux de la religion, mais c'était une inconséquence : si l'homme tient tout de sa nature, si le libre arbitre lui suffit pour faire son salut, à quoi bon le sacrifice du Christ? (5).

A cette exaltation orgueilleuse et fausse de la puissance de l'homme, S. Augustin oppose la doctrine de la grâce; il abaisse la nature humaine, il la déclare tellement viciée qu'elle n'est plus capable de bien par elle-même, il lui faut le secours de la grâce par Jésus Christ; la liberté de l'homme disparaît, l'action de Dieu domine seule. Pourquoi la grâce l'a-t-elle emporté sur la

(1) Filii superbiae (*C. duas. epist. Pelag.* II, § 11); — Crudelissimae et impiissimae et superbissimae vanitatis (*Ib.* IV, 19); — Sunt autem quidam inflati utres, spiritu elationis pleni, non magnitudine ingentes, sed superbiae morbo tumentes (*Serm.* 181, § 2).

(2) *De peccat. merit.* II, 6; — *Serm.* 290, § 7 : Nec saltem a superbo et divite illo Pharisaeo, de his quae te habere dixisti, gratias Domino agere didicisti.

(3) *Hieronym.* Epist. 43 ad Ctesiph. (T. IV, P. 2, p. 474) : Quae potest esse major temeritas, quam Dei sibi, non dicam similitudinem sed aequalitatem vindicare?

(4) *Serm.* 353, § 6 : Spiritus hujus mundi facit inflatos, spiritus hujus mundi facit, ut putet se quisque aliquid esse, cum nihil sit. — *Serm.* 160, § 5 : Haec est doctrina christiana, humilitatis praeceptum, humilitatis commendatio.

(5) *Epist.* 177, § 10 : Si ad faciendam perficiendamque justitiam, jam erat naturae possibilitas, per liberum arbitrium, jam erat promissum praemium sempiternum; ergo Christus gratis mortuus est? — Cf. *De natura et gratia*, § 2.

liberté? La doctrine de S. Augustin était en harmonie avec les besoins de l'époque où parut le grand docteur de l'Occident. Le monde ancien est en ruines; l'invasion des Barbares va ouvrir un nouvel âge. Quelle est la mission de l'Église au milieu de ce cataclysme? Elle est appelée à faire l'éducation des races fières et indomptées qui viennent régénérer le monde. Pour les conduire, elle n'a que la foi; la force, dans toute sa brutalité, est entre les mains des vainqueurs. L'Église ne peut remplir sa mission qu'en donnant la plus grande puissance à l'élément religieux dont elle a le dépôt. Cette exagération du pouvoir religieux est d'autant plus nécessaire, que le Christianisme doit agir sur des populations nourries de l'esprit de liberté, d'individualité. Or que fait le Pélagianisme? Il relève la liberté, il relâche le lien qui attache l'homme à Dieu, et par conséquent il affaiblit la puissance de la religion (1). Le Pélagianisme n'aurait pu présider au développement de la Chrétienté au moyen âge, il aurait exalté le sentiment de l'indépendance chez les races germaniques, et il n'aurait laissé aucune influence à l'Église. La doctrine de S. Augustin montre Dieu intervenant dans chaque pensée, dans chaque acte de ses créatures, l'homme incapable de faire son salut sans le secours de la grâce. Imbus de cette croyance, les Chrétiens, dans leur humilité, s'abandonnent entièrement à Dieu. Mais Dieu, au moyen âge, c'est le Christ; et le Christ, c'est l'Église. En annulant l'homme devant Dieu, S. Augustin fait donc plier les Barbares devant l'Église. Il n'y a pas jusqu'aux croyances que l'humanité repousse aujourd'hui qui n'aient eu un but providentiel. Le péché originel avec toutes ses conséquences, les peines éternelles de l'enfer, ces dogmes d'une dureté qui nous révolte, étaient nécessaires pour agir sur des races plus dures encore que les croyances qu'on leur imposait. S. Augustin a donc eu une des grandes missions qui aient été confiées à un homme. S. Paul jeta les fondements du dogme de l'incarnation et de la grâce: S. Athanase et S. Augustin les développèrent. Ce sont là les colonnes sur lesquelles s'éleva le Christianisme et la puissance de

(1) *Guizot*, Cours d'Histoire, V^e leçon.

l'Église. Si le Christianisme a joué un rôle important dans le développement de l'humanité, une part de cette gloire revient à S. Augustin.

La grande figure de S. Augustin domine le moyen âge. Mais, par une destinée unique dans l'histoire de l'esprit humain, le même homme qui fonda l'autorité de l'Église inspira les premiers réformateurs qui la renversèrent. Nous verrons Luther et Calvin attaquer la Papauté et tout l'édifice du Catholicisme, en prenant appui sur cette même théorie de la grâce qui avait servi à élever la puissance de l'Église. La Réforme partit de la négation du libre arbitre, de la grâce et de la prédestination. Cependant, au fond, la Réforme était le réveil de l'esprit de liberté, l'inauguration d'une ère d'émancipation : la liberté finit par prévaloir sur la grâce. Mais l'orgueil humain alla trop loin; l'homme crut trouver en lui-même la force nécessaire pour renouveler le monde; il s'égara jusqu'à en bannir Dieu, pour se mettre à sa place. La société en est là. Elle est minée par un mal dont elle n'aperçoit pas le remède, parce qu'elle ignore le véritable siége du mal. Le lien entre Dieu et l'homme est rompu; la société périra, s'il n'est pas renoué. Que la grâce reprenne donc son autorité, mais que ce ne soit plus au détriment de la liberté. Oui, les hommes ont une haute destinée, ils ont les facultés nécessaires pour l'accomplir; mais qu'ils ne se croient pas des dieux, qu'ils n'essaient pas pas de bâtir un monde, en se passant de l'action divine, ils bâtiraient sur le néant.

CHAPITRE V.

LA VIE CIVILE ET POLITIQUE.

S. BASILE. S. GRÉGOIRE DE NAZIANCE. S. GRÉGOIRE DE NYSSE. S. CHRYSOSTOME.

§ 1. *L'Hellénisme et le Christianisme.*

Le Christianisme devint une religion universelle, en passant des Juifs aux Gentils. Mais il y avait dans la Gentilité deux éléments distincts, presque hostiles, la Grèce et Rome; la prétention de la religion nouvelle était d'unir ces éléments, au point d'effacer toute diversité. C'était une œuvre impossible : le génie des nations, qui est de Dieu aussi bien que la religion, proteste contre cette unité absolue. Déjà dans les longues contestations de l'Arianisme, l'Orient se sépara de l'Occident, l'Église gréco-asiatique dominée à son insu par l'esprit de l'antiquité, l'Église latine acceptant une règle qui devait lui assurer l'empire du monde. Le symbole de Nicée finit par triompher, mais les germes de la division subsistèrent, et aboutirent au schisme.

La destinée du Christianisme gréco-oriental présente un spectacle d'une haute gravité : la religion cherchant à renouveler une société vieille et corrompue, et succombant sous la tâche. L'Église de Constantinople a été illustrée par l'éloquence des Grégoire et des Chrysostome, mais elle n'a jamais eu une vie propre, active, puissante. Bien qu'elle eût le dépôt de la culture hellénique, elle resta stationnaire et par suite elle dégénéra; tandis que l'Occident, devenu barbare, puisa une sève nouvelle dans le sang qui le rajeunissait. La barbarie fut supérieure à la civilisation. C'est que cette civilisation était en pleine décadence, lorsque le Christianisme parut. La division innée aux Hellènes

amena la dissolution de la société; au milieu de l'anarchie universelle, la force domina seule. Dans le domaine intellectuel, cet esprit de liberté et d'indépendance déploya une riche variété, mais il finit par s'épuiser, et il ne resta des admirables facultés de la race hellénique qu'un génie disputeur et sophiste (1). Ainsi, une société dont le lien unique était la force, des intelligences futiles et bavardes, voilà où en était l'hellénisme, quand la parole évangélique fut portée parmi les Gentils. A cette décrépitude se mêlait une corruption gigantesque. Comment la bonne nouvelle aurait-elle germé dans cette pourriture?

Il y avait dans les dogmes chrétiens de quoi séduire l'esprit grec, porté aux subtiles spéculations de la métaphysique. Mais les Grecs comprirent moins le côté moral du Christianisme. *S. Grégoire de Naziance* ne cesse de reprocher aux Chrétiens qu'ils ne font que parler de religion et de sagesse : « Le moyen de faire son salut n'est pas de discourir sur la théologie, dans les théâtres et les festins, au milieu des rires et des chants, quelquefois avec une langue souillée de chansons lascives; de causer en jouant, de choses qui demandent l'application la plus sérieuse. En quoi consiste la véritable piété? Faire l'aumône, exercer l'hospitalité, assister les malades, prier, gémir, pleurer, coucher sur la terre, mortifier ses sens, veiller sur sa langue..., voilà les portes du salut. On y entre par des actions, non par des paroles » (2).

Les plus profonds mystères du Christianisme n'effrayaient pas ces hardis discoureurs; ils dessertaient sur le Père, sur la nature du Fils, sur le rapport qui unit le S. Esprit aux deux premières personnes de la Trinité : « On ne trouve partout, dit *S. Grégoire de Nysse,* que gens qui dogmatisent sur les matières les plus difficiles à comprendre. Promenez-vous dans les rues et dans les marchés, allez chez votre tailleur, entrez dans un change de

(1) *Montesquieu,* Grandeur et Décadence des Romains, ch. 22 : « Les Grecs, grands parleurs, grands disputeurs, naturellement sophistes ». — *Cicéron* porte le même jugement des Grecs de son temps : « Verbi controversia torquet Graeculos homines contentionis cupidiores quam veritatis ».

(2) *Gregor. Nazianz.* Carm. I (T. II, p. 19, sq.). Cf. Orat. XV (T. I, p. 225).

monnaies, visitez votre fournisseur de table : si, ayant fait choix de quelque chose, vous demandez *combien?* on vous répondra par le *créé* et l'*incréé*. Vous voulez savoir le prix du pain, et vous recevez : *le Père est plus grand que le Fils, et le Fils est subordonné au Père*. Je demande si mon bain est prêt : on me dit que *le Fils a été tiré du néant* » (1). S. Basile voulut ramener les fidèles à la simplicité de la croyance évangélique : « Professer Dieu, croire au Rédempteur, au lieu de scruter l'essence impénétrable de la Divinité » (2). Le législateur lui-même crut devoir intervenir : une loi défendit les discussions publiques sur la foi chrétienne (3). Mais le génie grec était porté irrésistiblement aux subtilités de la métaphysique : la foi se perdait en paroles au lieu de se traduire en actes.

Pour le commun des fidèles, la religion était une espèce de spectacle; ils allaient applaudir les orateurs chrétiens, comme ils applaudissaient les conducteurs de chars au Cirque (4). S. Chrysostome rappela plus d'une fois à ses auditeurs qu'ils n'étaient pas au théâtre; qu'il s'agissait d'un ministère spirituel, que la seule manière de prouver l'efficacité de la parole chrétienne, c'était de se corriger. Il voyait avec peine que ses homélies touchaient par la forme plus que par le fond; l'enthousiasme qu'il excitait s'évaporait en applaudissements (5). Souvent la passion du Cirque l'emportait chez les Grecs sur le plaisir d'entendre l'éloquent orateur (6). Il eut la douleur de voir courir ses auditeurs

(1) *Gibbon* dit qu'il n'a jamais pu découvrir ce passage curieux dans S. Grégoire de *Naziance*. Le passage est de S. Grégoire de *Nysse* (T. III, Homil. de divinit. Filii et Spiritus Sancti). — *S. Ephrem*, le célèbre Père syrien (contemporain de S. Basile), a écrit 80 discours contre ces vains disputeurs. On y voit, notamment dans le discours 68, que le goût des discussions théologiques était devenu une véritable maladie, aussi funeste à la religion que peu profitable à la philosophie (Voyez le T. VI de ses OEuvres).

(2) *Basil.* adv. Eunom. I, 14.

(3) L. 4, C. J. I, 1.

(4) *Chrysostom.* De Lazaro, Concio VII (T. I, p. 790, C),

(5) *Chrysostom.* in Matth. Homil. 17 (T. VII, p. 232, D); in Acta Apostol. Homil. 30 (T. IX, p 239, sq.).

(6) *Chrysost.* C. Anomaeos, Homil. 7 (T. I, p. 501); — In Cap. I, Genes. Homil. 6, init. (T. IV, p. 39); — De Anna, Serm. 4 (T. IV, p. 730, D, E).

aux jeux, le vendredi et le samedi de la semaine sainte; il prononça alors un de ses plus beaux discours pour flétrir ces Chrétiens à demi païens (1).

Les Pères grecs qui luttaient contre les tendances de leur race, formaient eux-mêmes une exception dans le corps épiscopal. *Grégoire de Naziance* accuse les évêques de faire un art de la piété et de la religion chrétiennes : « La politique du barreau, dit-il, a envahi le sanctuaire; l'Église est transformée en scène » (2). Les prédicateurs « s'agitaient en chaire comme des histrions » (3), et se conduisaient dans la vie comme des gens de cour. S. Grégoire faisait un singulier contraste avec ces hommes du monde, il essuya leurs reproches; écoutons la justification du saint évêque : « J'ignorais, dit-il au Concile de Constantinople, que je dusse disputer de magnificence avec les gouverneurs et les généraux qui possèdent d'immenses richesses et ne savent à quel usage les employer. J'ignorais, qu'abusant du bien des pauvres pour contenter mon luxe et pour me procurer toutes sortes de plaisirs, je pusse dissiper en superfluités des choses si nécessaires et me présenter à l'autel la tête remplie des fumées d'une bonne chère. J'ignorais qu'un évêque dût monter un cheval fier et superbe, ou se faire traîner dans un char magnifique, entouré d'un faste éclatant.... J'ignorais tout cela; la faute est faite, je vous prie de me la pardonner » (4). *Grégoire de Naziance* se retira devant les factions qui s'étaient formées contre lui dans le concile de Constantinople. L'éloquent *Chrysostome* eut le même sort; un concile le déposa pour de prétendus griefs de discipline : « Vous savez, dit-il, dans un de ses plus beaux discours, la véritable cause de ma perte; c'est que je n'ai pas tendu ma demeure de riches tapisseries, c'est que je n'ai pas revêtu des habits d'or et de soie, c'est que je n'ai

(1) *Chrysost.* T. VI, p. 271, sqq.

(2) *Gregor. Naz.* Orat. 27 (T. I, p. 465, A). — Le rude *Jérôme* fait une comparaison moins flatteuse : In Ecclesiis, quasi ad Athenaeum, et ad auditoria convenitur, ut plausus circumstantium suscitentur, ut oratio rhetoricae artis fucata mendacio, *quasi quaedam meretricula* prodeat in publicum, non tam eruditura populos, quam favorem populi quaesitura, etc. (Comment. in Epist. ad Galat. Lib. III, in.).

(3) *Gregor. Naz.* Carm. X (T. II, p. 81, A).

(4) *Gregor. Nazianz.* Orat. 32, p. 526; — Cf. Orat. 25, p. 436.

... certaines gens » (1).
... pas digne de possé
... continuera à végéter e
... viennent planter leurs ten
... la voix éloquente de J

... violente contre cette déc
... dans les écoles d'Athè
... éloquence au service de l'Égli
... avec des armes que l
... De beaux génies com
... et de saints évêques com
... ces luttes du Christianis
... et morale, héritage de l'a
... qu'ils prêchèrent le renc
... du salut. Ce renoncem
... ascètes retrouvèrent dans
... sentiment moral qui manquait à
... n'était pas à l'usage du gra
... précisément cette foi viv
... foule. L'Église n'avait pas
... rénovation sociale. Dans l'O
... par les Barbares; sur ses ruin
... les peuples pour les renouvele
... subsista; le prestige de la pui
... Christianisme, il se subordonna
... fatale à l'Église d'Orient, elle pl
... combattre; au contact de la décrép
... inertie. Elle ne jeta pas dans l
... donnèrent à l'Église de Rome l
... Lorsque les fougueux secta
... contrées où le Christianism
... des croyances qui n'exis
...

... T. III, p. 421, B).

Les Basile, les Grégoire, les Chrysostome ont-ils donc passé en vain sur la terre? Ils ne sont pas parvenus à fonder un Christianisme oriental, mais l'Église universelle leur a donné place parmi ses Pères. Si l'indomptable énergie de Rome leur manque, ils ont quelque chose du doux génie de la Grèce. Nourris dans l'hellénisme, ils ont en vain abandonné les études profanes pour la religion, ils n'ont pas pu se dépouiller de l'esprit de leur race. Il y a quelque chose de plus humain dans leur Christianisme que dans l'Église de Rome. Recueillons pour les travaux de l'avenir les pensées souvent hardies de ces Pères grecs, à la fois poëtes, philosophes, orateurs et théologiens. L'étude de leurs ouvrages présente encore un autre intérêt. La race hellénique alliait des qualités qui, trop souvent, s'excluent, le goût des spéculations et le génie politique. Le spiritualiste Platon dresse le plan d'une cité, il écrit un traité des Lois. Que devint ce génie social sous l'influence du Christianisme? Quelles sont les idées des Pères grecs sur la vie civile et politique?

§ 2. *La liberté civile et religieuse.*

N° 1. LE CHRISTIANISME ET LE DESPOTISME IMPÉRIAL.

Les anciens avaient de vives aspirations vers la liberté; ils ne parvinrent pas à la réaliser, parce que le sentiment de l'égalité, de la charité leur manquait. Dans les cités grecques, il y a lutte permanente entre l'aristocratie et le peuple, les riches et les pauvres; ces convulsions aboutissent au régime de la tyrannie, le droit du plus fort dans sa hideuse nudité. Rome offre le même spectacle avec plus de grandeur : patriciens et plébéiens, noblesse et peuple, se font une guerre sans relâche; la démocratie ne l'emporte qu'en s'incarnant dans les Césars. C'est le règne de la force.

Les Chrétiens ne reconnaissent pas à la force seule le droit à la domination; mais comme Jésus Christ commande l'obéissance aux autorités établies, ils essaient de donner à la force un caractère moral, ils font remonter à Dieu le principe de la puissance

civile. En sanctifiant ainsi la force (1), ils lui imposent en même temps un frein; là où l'antiquité ne voyait qu'un pouvoir arbitraire, les Chrétiens voient un devoir, une mission divine. Le droit divin que le Christianisme reconnait aux princes est une garantie pour les gouvernés autant qu'un privilége pour les gouvernants. Images de Dieu, les rois doivent imiter la bonté aussi bien que la justice de celui dont ils sont les représentants (2). L'égalité chrétienne rappelle les puissants du siècle à la douceur, à l'indulgence : « Eux aussi ont un maître au ciel; juges sur cette terre, ils seront jugés dans l'autre monde; qu'ils soient pour leurs sujets ce qu'ils désirent que leur Juge soit pour eux » (3).

Cependant le frein de la religion n'arrêta pas les abus du despotisme impérial; pour sauver les victimes, les évêques furent obligés d'intervenir dans les affaires politiques. Les premiers pas de l'Église dans cette voie qui devait aboutir à la domination de la Papauté, sont timides et mal assurés. Les évêques s'enhardissent à mesure que leur autorité augmente. Flavien, inspiré par S. Chrysostome, arracha à Théodose le pardon d'Antioche. Suivons l'orateur chrétien à la cour de Constantinople. Ses efforts pour apaiser la colère de l'Empereur, sa victoire nous offriront de graves enseignements sur les rapports du Christianisme avec l'ancien monde et la liberté.

Les exactions du fisc poussèrent le peuple d'Antioche à la révolte; il brisa les images du prince, renversa ses statues et celles de l'impératrice. L'effroi suivit bientôt cette émeute : on disait que Théodose confisquerait les biens des habitants, qu'il les ferait brûler avec leurs maisons, et ruinerait la ville de fond en comble, jusqu'à y passer la charrue. Tels étaient les conseils de vengeance que les courtisans donnaient à l'Empereur. Mais Antioche était la seconde ville de l'Empire, un des berceaux du Christianisme; Théodose se contenta d'y envoyer des officiers, munis d'un pouvoir menaçant, pour châtier les coupables (4).

(1) *Gregor. Naz.* Orat, 27, p. 471, B : θεοὶ γένεσθε τοῖς ὑφ' ὑμᾶς.

(2) *Gregor. Naz.* Orat. 17, p. 271, sq.

(3) *Gregor. Naz.* Orat. 17, p. 274, A; — Epist. 74, p. 830.

(4) *Fleury*, Hist. Eccl. L. XIX, § 1. — *Villemain*, Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 164.

Dans l'ordre politique de l'antiquité, il n'y avait aucune garantie contre cette impitoyable justice. Antioche ne pouvait espérer qu'en la clémence de l'Empereur; mais qui osera porter des paroles d'humanité au pied du trône? Ici éclate la supériorité du Christianisme. Antioche renfermait encore un grand nombre de païens, il s'y trouvait des philosophes; aucun d'eux ne songea à élever la voix pour la malheureuse cité : « Tous ces hommes portant manteau, grande barbe et bâtons, quittèrent la ville et se cachèrent dans les cavernes » (1). Les moines changèrent de rôle avec les sages; ceux-ci fuirent au désert; les habitants du désert vinrent à la ville, pour intercéder auprès des magistrats en faveur des coupables. L'un d'eux, Macédonius, ayant rencontré les commissaires de Théodose, les arrêta et leur commanda de descendre de cheval. D'abord ils furent indignés de l'audace de ce petit vieillard, couvert de haillons; mais quand on leur eut dit le nom du solitaire, ils mirent pied à terre, et embrassèrent ses genoux. « Allez dire à l'Empereur, dit Macédonius, qu'il est homme, et que ses sujets sont aussi des hommes faits à l'image de Dieu. Il est irrité pour des images de bronze; une image vivante et raisonnable n'est-elle pas bien plus précieuse? Il est facile de remplacer des statues; mais quand l'Empereur aura fait mourir des hommes, comment réparera-t-il sa faute? Les ressuscitera-t-il » ? (2)

Cependant il fallait un appui à la Cour. L'archevêque d'Antioche, vénérable vieillard, prend la résolution d'aller jusqu'au palais de l'Empereur, pour fléchir sa colère. *S. Chrysostome* nous a conservé le discours de Flavien, probablement l'ouvrage du grand orateur; nous en citerons quelques traits (3). Théodose représenta à l'archevêque les grâces qu'il avait faites à la ville d'Antioche, ajoutant à chaque bienfait qu'il rappelait : est-ce donc là leur reconnaissance? « Seigneur, dit Flavien en versant des larmes, nous reconnaissons l'affection que vous avez témoignée à

(1) *Chrysostom.* ad Popul. Antioch. Homil. 17, § 2 (T. II, p. 173, B).

(2) *Chrysost.* ad popul. Antioch. Homil. 17, § 1 (T. II, p. 172). — *Theodoret.* Hist. Relig. c. 13 (Op. T. III, p. 836).

(3) *Homil.* 21 ad Pop. Antioch. (T. II). — *Villemain,* Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 170-173. — *Fleury,* Hist. Eccl. XIX, 5.

notre patrie, et c'est ce qui nous afflige le plus. Ruinez, brûlez, tuez, vous ne nous punirez pas encore comme nous le méritons... ». Cependant à ce grand mal il y a un remède, la charité: « Tu peux en cette occasion orner ta tête d'une couronne plus brillante que celle que tu portes, puisque tu la dois en partie à la générosité d'un autre, au lieu que cette gloire sera le fruit de ta seule vertu... On a renversé tes statues, mais tu peux t'en élever à toi-même de plus glorieuses. Pardonne aux coupables, ils ne te dresseront pas dans les places publiques des statues d'airain ou d'or, parées de diamants, mais ils te consacreront dans leurs cœurs un monument plus précieux, le souvenir de ta vertu ». Pour toucher Théodose, Flavien cite l'exemple de Constantin. « Apprenant qu'une de ses statues avait été défigurée à coups de pierres, comme toute la cour l'exhortait à se venger et à punir l'outrage de son front royal, il passa légèrement la main sur son visage, et répondit en souriant qu'il ne sentait aucune blessure... Mais est-il besoin de parler de Constantin et d'exemples étrangers, lorsque, pour t'encourager, il ne faut que toi-même et tes propres actions? Souviens-toi de cet édit de grâce, dans lequel tu disais : que n'ai-je aussi le pouvoir de ressusciter les morts! Souviens-toi maintenant de ces paroles : voici le moment de rappeler les morts à la vie ».

Ce n'est pas seulement la gloire du prince, c'est le Christianisme lui-même qui est en jeu, ajoute Flavien : « Les Juifs, les Grecs, le monde civilisé, les Barbares, ont appris nos malheurs; ils te regardent, ils attendent quel arrêt tu porteras sur nous. Si ta sentence est humaine et généreuse, ils la célébreront, ils rendront gloire à Dieu, ils se diront l'un à l'autre : ô ciel! qu'elle est grande, la puissance du Christianisme! Cet homme qui n'avait pas d'égal sur la terre, qui pouvait tout perdre et tout détruire, il l'a dompté!.. Il est grand, le Dieu des Chrétiens! des hommes, il sait faire des anges, il les élève au-dessus de la nature... Regarde combien il sera beau quand la postérité dira : au milieu des périls d'un si grand peuple, dévoué à la vengeance et aux supplices, quand tous frissonnaient de terreur, quand les chefs, les préfets, les juges étaient saisis de crainte et n'osaient élever la voix pour

les malheureux, un vieillard s'est avancé avec le sacerdoce de Dieu, et par sa seule présence, par ses simples paroles, a vaincu l'Empereur; une grâce qu'il avait refusée aux grands de sa cour, il l'accorda aux prières d'un prêtre, par respect pour les lois de Dieu. En effet, ô prince! notre cité ne t'a pas rendu un médiocre honneur, en me choisissant pour cette mission; car ils ont jugé que tu préférais la religion dans ses plus faibles ministres, à toute la puissance du trône. Mais je ne viens pas seulement de leur part, je viens au nom du souverain des cieux pour dire à ton âme clémente et miséricordieuse ces paroles de l'Évangile : si vous remettez aux hommes leurs offenses, Dieu vous remettra les vôtres. Souviens-toi de ce jour où nous rendrons compte de nos actions, et songe que si tu as commis des fautes, tu peux les effacer toutes par un pardon, sans combat, sans effort. Les autres envoyés apportent de l'or, de l'argent, et des offrandes semblables : moi je m'approche de toi avec le livre de notre sainte loi dans la main; je te le présente, au lieu de tous les dons, et je te conjure d'imiter ton souverain maître, qui, chaque jour offensé par nos fautes, ne se lasse pas de nous prodiguer ses bienfaits ».

Théodose fut touché : « Qu'y a-t-il d'étonnant, dit-il, si nous qui ne sommes que des hommes, nous pardonnons à des hommes qui nous ont offensés, lorsque le maître du monde, descendu sur la terre, fait esclave pour nous, et mis en croix par ceux qu'il avait comblés de biens, a prié son Père pour ses bourreaux en disant : pardonne-leur, mon Père, car ils ne savent ce qu'ils font ». Théodose pressa Flavien de repartir, pour annoncer le pardon au peuple d'Antioche, à la fête de Pâques.

Le discours de Flavien est admirable, du point de vue chrétien; mais examinons le côté politique du débat qui s'agitait devant l'Empereur. Le monde est aux pieds d'un homme, la vie de millions dépend de la volonté d'un seul. L'excès de l'oppression pousse à la révolte une cité façonnée depuis des siècles à l'obéissance. Pour la sauver, que dit Flavien? que dit S. Chrysostome dans les nombreux discours qu'il tient au peuple d'Antioche? Pas un mot ne révèle l'intelligence du mal qui mine l'Empire, l'abus du despotisme. Ce n'est pas par de lâches ménagements que

S. Chrysostome courbe la tête devant le pouvoir illimité qui tient tout un peuple sous la menace de la mort. Si l'orateur chrétien ne prononce pas le nom de liberté, c'est parce que le sens de la liberté n'existait plus; les Chrétiens l'avaient moins encore que les païens. Voilà pourquoi S. Chrysostome fait appel à la générosité, à l'humanité, aux terreurs religieuses du despote. Il réussit; mais qui ne voit l'insuffisance de cette intervention de la religion pour garantir les droits les plus sacrés de l'homme? Ce même Théodose qui céda à l'éloquence de S. Chrysostome, se laissa emporter, malgré les supplications des évêques, à vouer la population de Thessalonique à la mort. Il ne suffit donc pas que la cruauté du pouvoir soit modérée par la religion, il faut que cette cruauté devienne impossible par les limites imposées aux dépositaires de la souveraineté. Le Christianisme n'avait pas le soupçon de ces garanties. Il amortit au lieu de le réveiller, le sentiment de la liberté, en concentrant toutes les préoccupations des fidèles sur un autre monde. La religion à elle seule ne pouvait rendre la vie à l'humanité décrépite : Dieu lui envoya en aide les terribles Barbares.

N° 2. LA TOLÉRANCE.

Le Christianisme n'a pas le sens de la liberté politique; quant à la liberté religieuse, il la repousse comme un attentat contre l'unité de l'Église, comme une révolte contre la Révélation. Les philosophes du XVIII[e] siècle ont célébré la tolérance des anciens, pour flétrir l'intolérance chrétienne; mais l'antiquité, pas plus que le Christianisme, n'a connu la vraie tolérance, la liberté en matière de religion. Ce qu'on peut reprocher au Christianisme, c'est de rendre cette liberté impossible : la tolérance est inconciliable avec la Révélation. L'Église a le droit et le devoir de ramener à l'unité, même par la force, les idolâtres et les hérétiques. Telle est la rigueur du dogme, qu'elle entraîne les esprits les plus élevés, les âmes les plus aimantes. Les Pères grecs, dans leurs rapports avec les païens et les hérétiques, sont placés entre deux sentiments contraires. L'humanité de la race hellénique, fortifiée par la charité

chrétienne, les porte à l'indulgence; le dogme les pousse à la persécution. C'est un spectacle plein d'intérêt que cette lutte des plus beaux génies de l'Église, contre l'impitoyable logique des principes. Intolérants et persécuteurs en théorie, amis de la paix, de la douceur dans les relations de la vie, leurs doctrines sont en contradiction permanente avec leurs actions. Heureuse inconséquence! Les erreurs de leur esprit sont une suite fatale du dogme de la Révélation; leurs tendances humaines sont des témoignages d'une belle âme.

Basile et Grégoire de Naziance furent élevés ensemble à Athènes. Nourris dans la métropole de l'Hellénisme du doux génie de la Grèce, Homère et Platon conservèrent une place dans leur esprit à côté de l'Évangile. Basile avait été élève ou condisciple de Libanius. Devenu évêque, il ne brisa pas ces relations d'amitié; il envoyait au célèbre rhéteur des enfants de la Cappadoce, pour qu'ils apprissent sous sa direction l'art de bien dire. Ces liaisons entre un évêque et un païen sont tellement en opposition avec l'esprit dominant de l'époque, qu'on les a rangées parmi les fables (1).

Les deux amis rencontrèrent Julien à Athènes. L'Empereur philosophe, le plus dangereux ennemi du Christianisme, périt après une courte et glorieuse carrière. *S. Grégoire de Naziance* prononça contre l'Apostat deux discours remplis d'invectives. Il commence par une sorte d'hymne où respire une joie sauvage : « Peuples, écoutez! soyez attentifs, vous tous qui habitez l'univers! J'élève de ce lieu, comme du haut d'une montagne, un cri immense. Écoutez, Nations!... Anges, Puissances, Vertus, écoutez! La destruction du tyran est votre ouvrage. Le dragon, l'apostat, l'ennemi du genre humain qui répandait partout la terreur, qui vomissait des blasphèmes contre le ciel, celui dont le cœur était encore plus souillé que la bouche n'était impure, est tombé! Cieux et Terre, prêtez l'oreille au bruit de la chute du Persécuteur » (2). Puis viennent les injures; S. Grégoire com-

(1) *Tillemont* discute les témoignages; il admet la liaison entre Libanius et S. Basile (Mémoires, T. IX, p. 12, 114).

(2) Traduction de *Chateaubriand,* Études historiques.

e bête vénimeuse; il va chercher dans la fable et qu'il y a de monstrueux pour faire le portrait de , Chimère, l'Hydre : « Il a la cruauté d'Achab, haraon, le sacrilége de Nabuchodonosor, l'impiété [illegible] l'évêque insulte l'Empereur sur l'inanité de ses [illegible] le poursuit jusque dans sa tombe (2). La fin de ces invectives ne rachète pas par son éloquence ce qu'elle a de dur et d'inhumain. S. Grégoire fait un appel aux martyrs, à tous ceux qui confessent un seul Dieu, il les convoque à la réjouissance : « Dieu a percé la tête de l'impie » ! L'orateur ne trouve pas de paroles qui répondent à la grandeur de ce bienfait. Il se réjouit à la pensée des supplices qui attendent Julien, supplices qui seront au-dessus de tout ce que l'esprit humain se peut figurer de tourments.

Le cardinal *Baronius* dit que les discours de Grégoire sont « deux immenses colonnes sur lesquelles sont sculptés les crimes de Julien, deux coups de foudre que la vérité a lancés contre ce monstre horrible » (3). Ces déplorables emportements sont un triste effet des passions religieuses. Hâtons-nous d'ajouter que tout en poursuivant l'ennemi du Christianisme jusque dans sa tombe, *S. Grégoire* fait entendre des paroles de clémence pour les païens dont le règne de Julien avait exalté les espérances et les prétentions. Il exhorte les fidèles à se tenir en garde contre le désir de se venger, si naturel au cœur de l'homme : « Ne faisons paraître ni aigreur, ni amertume à l'égard de ceux qui nous ont outragés, pour ne pas tomber nous-mêmes dans les défauts que nous avons reprochés aux autres. Au contraire, maintenant que nous sommes délivrés de la rigueur et de la dureté de nos ennemis, profitons de ce changement pour détester plus que jamais ce

(1) *Gregor. Naz.* Orat., p. 57; 92, C. D; 110, sq.; 76.

(2) Il regrette qu'on n'ait pas jeté les restes de l'Apostat à la voirie (*Or.*, p. 172). Dans le panégyrique de S. Athanase, Grégoire ajoute : si j'en crois ce qui m'a été raconté, il ne jouit pas même du repos de la tombe; au milieu d'une violente tempête, la terre le rejeta de son sein, prélude des supplices qui lui sont réservés (*Or.*, p. 394, A).

(3) *Baronius,* Annal. Eccl. ad ann. 363 (T. IV, p. 144).

qui pourrait ressentir la vengeance. Pour peu que nous ayons de modération, nous nous croirons trop vengés, de voir ceux qui nous ont tourmentés, livrés aux reproches de leur conscience, et saisis de crainte dans l'attente des peines qu'ils méritent... Élevons-nous au-dessus de ceux qui nous ont tant maltraités... Surmontons par notre douceur ceux qui nous opprimaient par leur dureté. C'est ce que nous devons à cette bonté avec laquelle Dieu nous pardonne nos fautes... Ne pensons point à faire confisquer leurs biens. Ne les entraînons pas aux tribunaux des juges. Ne les arrachons pas de la maison de leurs pères. Ne leur faisons pas souffrir le fouet et les autres tourments qu'ils nous ont fait endurer. Rendons-les, si cela se peut, plus doux et plus humains par notre exemple » (1).

Le Christianisme nourrissait dans son sein un ennemi plus dangereux que l'Apostat. Les hérésies pullulaient, elles compromettaient l'existence de la religion nouvelle : « Il s'agit pour nous d'être ou de n'être pas », s'écrie *S. Grégoire* (2). Le moindre danger qui menaçait l'Église, semblait être la séparation de l'Orient et de l'Occident. C'est la préoccupation constante de S. Basile et de S. Grégoire, la source de leurs afflictions : « Tout a une limite et une fin, les joies et les peines; il n'y a que nos dissensions qui augmentent à mesure de leur durée » (3). Les saints évêques rappellent leurs frères égarés à l'idéal de l'Évangile, l'unité et la paix : « Jésus Christ est le *Prince de la Paix;* les apôtres prêchent *la paix de Dieu.* L'harmonie règne en Dieu, et dans toute la création; les hommes doivent imiter le Créateur, en gardant entre eux la concorde; c'est à cette condition que les peuples, les villes, les sociétés se maintiennent (4). Il n'y a pas de plus grand bien que la paix; don céleste, son nom seul est ce qu'il y a de plus doux » (5). « Paix amie, pourquoi nous as-tu quittés?

(1) *Gregor. Naz.* Or. IV, p. 130 (Traduction de *Tillemont*).

(2) *Gregor. Naz.* Carmen de vita sua (T. II, p. 26, C).

(3) *Gregor. Naz.* Orat. 14, p. 216. — *Basil.* Prooem. De Judicio Dei, c. 1 (T. II, p. 214, A).

(4) *Gregor. Naz.* Orat. 12, p. 198, sqq.

(5) *Basil.* Ep. 46, 1 : τί γὰρ ἥδιον ἄκουσμα τοῦ τῆς εἰρήνης ὀνόματος; — *Id.* Ep. 70 :

ons-nous? Plus que tous les hommes, je t'aime
réjouis de ta présence. Absente je te regrette et
lus que le Patriarche a pleuré Joseph, plus que
é son fils Absalon » (1).

our ardent de la paix qui inspire *S. Grégoire* dans ses rapports avec les hérétiques (2). Pour les ramener dans le sein de l'Église, il veut qu'on emploie la douceur et la charité : « Si on les traite en ennemis, on les repousse, on les aigrit, on perd des âmes pour lesquelles Jésus Christ est mort. Ne nous hâtons pas de les condamner; cédons leur plutôt sur des choses peu importantes, pour obtenir un plus grand bien, la concorde » (3). S. Grégoire, loin de maudire ceux qu'il appelle toujours ses frères (4), n'a pour eux que des paroles d'amour. Il adresse une ardente prière à la Trinité pour le salut de ces hérétiques, qui, dans la croyance de l'Église, ne cessaient de la blasphémer : « Trinité, qui m'avez fait la grâce d'être depuis longtemps votre prédicateur sincère! ô Trinité qui serez un jour reconnue de tous, puissé-je voir ceux qui vous outragent maintenant, devenir vos adorateurs et n'être pas privé de cette consolation pour le plus petit d'entre eux, quand même il m'en devrait coûter quelque diminution de grâce; car je n'ose pas dire avec l'Apôtre : « Je désirerais moi-même d'être anathème pour mes frères » (5). *Chrysostome* partage les sentiments de S. Grégoire : la charité, la tendresse dominent dans son caractère. Il faut traiter les hérétiques, dit-il, avec cette patience, cette douceur inaltérable, que les médecins mettent dans leurs rapports avec les malades : « Combattons l'hérésie sans relâche, mais pardonnons aux hommes égarés, et prions pour leur salut » (6). L'orateur chrétien a le pressentiment

εἰρήνην, τὸ οὐράνιον δῶρον Χριστοῦ καὶ σωτήριον. — *Gregor. Naz.* Or. 14, p. 213, D : εἰρήνη φίλη, τὸ γλυκὺ, καὶ πρᾶγμα, καὶ ὄνομα.

(1) *Gregor. Naz.* Orat. 14, p. 214, A.

(2) *Gregor. Naz.* Or. 27, p. 471, B.

(3) *Gregor. Naz.* Orat. 14, p. 223, D.

(4) *Ibid.* et *Orat.* 33, p. 531, D.

(5) *Gregor. Naz.* Orat. 13, p. 212, sq.

(6) *Chrysostom.* De incomprehensibili Dei natura, II, 7 (T. I, p. 461, D, E); De anathem. (T. I, p. 696, A).

du mal que la persécution fera à l'Église : « Il ne faut pas mettre les hérétiques à mort; ce serait introduire dans le monde une guerre irréconciliable » (1).

Cependant ces Pères de l'Église, si humains, ne s'élevèrent pas jusqu'à la liberté religieuse, pas même jusqu'à la tolérance. *S. Grégoire* dit que les magistrats sont obligés d'employer pour la défense de la vérité le pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu : « Si c'est une grande chose d'empêcher les meurtres, de punir les adultères, de châtier les larcins, c'en est une bien plus grande de soutenir la piété par l'autorité des lois, et de faire recevoir au peuple la véritable doctrine. Mon discours, dit-il, n'aura pas tant de force et d'efficace en combattant pour la Sainte Trinité, qu'un édit qui réprimera la témérité des hérétiques et qui défendra les meurtres, non seulement des corps, mais encore plus des âmes qui sont tuées par le péché » (2). Ces paroles de S. Grégoire contiennent en germe toute la théorie des persécutions religieuses. Rien n'atteste mieux combien l'intolérance est de l'essence du Christianisme. Ce qui honore S. Grégoire, c'est que sa douceur lui fit des ennemis au sein de l'Église catholique. Théodose, en adoptant le symbole de Nicée, s'empressa de rendre des édits contre les sectes dissidentes. Les évêques ariens furent chassés de leurs siéges. S. Grégoire se montra doux envers les sectaires, et chercha à les gagner par la persuasion. Les zélés lui reprochèrent cette indulgence comme un crime. L'évêque de Constantinople n'essaya pas de lutter contre amis et ennemis, il se démit de ses fonctions. Dans un dernier discours il annonça aux fidèles la résolution de se livrer à la retraite; il y répond aux reproches que lui faisait le parti dominant : « Tu es placé, me dit-on, à la tête de l'Église, tu jouis de la faveur de l'Empereur. Quel signe d'un heureux changement a brillé pour nous? Que d'hommes nous ont autrefois outragés! Que n'avons-nous pas souffert! Puisque, par le retour des choses humaines, nous pouvons nous venger, il fallait punir ceux de qui nous avons reçu tant d'in-

(1) *Chrysost.* In Matth. Homil. 46 (T. VII, p. 482, B).

(2) *Gregor. Naz.* Orat. 31, p. 509, C.

! nous sommes les plus puissants, et nos persécu-
échappé! — Oui, sans doute, reprend l'orateur;
c'est une assez grande vengeance, de pouvoir me

§ 3. *La Vie civile et politique.*

Le Christianisme acceptait le despotisme des Césars, et en le déclarant divin, il risquait de l'éterniser. La religion chrétienne n'avait pas la puissance de rendre la vie à l'ancien monde, elle était plutôt une cause de dissolution; les païens n'avaient pas tort de la considérer comme un auxiliaire des Barbares. L'Empire et la civilisation ancienne n'auraient pu être sauvés que par un énergique appel au sentiment de la patrie. Mais les Chrétiens sont étrangers sur cette terre, leur patrie est au ciel. Que leur importent les Barbares? Ils ne peuvent que hâter un événement désiré par les fidèles, la fin du monde. Il y a plus : le Christianisme ruinait la base de toute société, en attaquant la propriété et le mariage. Vainement dit-on que l'Église respecte la propriété et sanctifie le mariage : nous entendrons les Pères grecs comparer les riches à des voleurs, et louer la virginité comme l'idéal de la vie.

Nous avons expliqué ailleurs le sens de ces aberrations; c'était une violente réaction contre l'égoïsme et le matérialisme de l'antiquité. Les anciens, à force d'exalter le droit de l'individu, méconnaissaient le lien de la charité. Les Chrétiens, à force d'exalter la charité, méconnaissent le droit de l'individu. Après dix-neuf siècles de Christianisme, cet antagonisme subsiste toujours; seulement le monde incline vers l'égoïsme antique plus que vers la charité chrétienne. Le salut de la société dépend de la conciliation de deux principes également vrais. Inspirons-nous de l'admirable charité des Pères grecs; mais n'oublions pas un élément tout aussi essentiel, le droit. L'ascétisme chrétien est depuis longtemps répudié, même au sein de l'Église; nous sommes si loin du spiritualisme exagéré des anachorètes, que nous avons de la peine

(1) *Gregor. Naz.* Orat. 32, p. 523, B; 525, D.

à nous expliquer leur existence. Sans doute, leur conception de la vie était fausse; mais s'il y avait en eux de la folie, cette folie est admirable, quand on la compare au matérialisme de l'antiquité. La fureur des jouissances est une folie bien plus dangereuse que celle qui poussait les Chrétiens au désert : c'est par la corruption que le monde ancien a péri. Voilà l'enseignement que la société actuelle doit chercher dans les cellules des anachorètes. Elle est infectée du vice qui a entraîné la ruine de l'empire le plus puissant qui ait existé; qu'elle se hâte de retremper sa moralité, si elle veut échapper au même sort. Nous n'entendons pas prêcher le retour au spiritualisme chrétien; nous ne maudissons pas la matière, nous acceptons les exigences légitimes du corps. Mais que la matière ne tue pas l'esprit : une civilisation exclusivement matérielle conduit à la pourriture et à la mort.

N° 1. LA PROPRIÉTÉ. LES RICHES ET LES PAUVRES.

Qu'est-ce que la richesse? qu'est-ce que la pauvreté? pourquoi y a-t-il des riches et des pauvres? Dès la plus haute antiquité, les hommes se sont fait cette redoutable question. L'Orient, par la voix des brâhmanes, répond que les inégalités de cette vie sont la rétribution de nos mérites et de nos démérites dans une vie antérieure. A leurs yeux, la richesse, de même que tous les autres avantages extérieurs, est une récompense; la pauvreté, une peine. La condition des hommes, telle qu'elle est déterminée par leur naissance, est immuable, puisqu'elle procède de Dieu. Le riche n'a aucun devoir envers le pauvre; il n'y a aucun lien de charité entre des êtres fondamentalement inégaux (1). Cette conception qui flatte l'orgueil et l'égoïsme des heureux de ce monde, survécut au système des castes; elle se reproduisit jusque sous le Christianisme. Aux ardents appels de la charité évangélique, les riches opposaient la prétendue volonté de Dieu : « D'où nous vient la prospérité dont nous jouissons? d'où vient aux pauvres le malheur qui les accable? de Dieu. De quel droit détruirions-nous les

(1) Voyez le T. I de cet ouvrage, p. 127 et suiv.

décrets de Dieu? Aurions-nous la prétention d'être plus miséricordieux que lui? Qu'ils gémissent dans les maladies, les afflictions et les misères; la Providence le veut ainsi » (1).

Bénissons le Christianisme d'avoir ruiné cette fausse philosophie. La conception brâhmanique qui voit un bonheur, une récompense dans la noblesse et la fortune, répugne profondément au spiritualisme chrétien. *S. Grégoire de Naziance,* nourri de la doctrine d'Origène, admet qu'il y a dans ce monde un système de peines et de récompenses : « La différence des conditions ne doit pas être imputée au hasard, il n'y a pas de fatalité; la justice préside à la distribution du bien et du mal; sous l'apparence de l'inégalité règne la plus parfaite égalité » (2). « Mais, ajoute l'orateur chrétien, cette œuvre de justice ne s'accomplit pas entièrement dans le cours de notre existence terrestre; et lors même que la justice divine se manifeste dès cette vie, il nous est impossible d'en pénétrer les mystères. Qui aurait la prétention de connaître les desseins de Dieu? qui nous dira, si la fortune, la grandeur, la gloire ne sont pas une malédiction pour celui qui semble comblé de bonheur? Qui sait si la pauvreté, la souffrance, l'ignominie ne sont pas une bénédiction pour celui qui paraît succomber sous le poids de la colère divine? (3). Cessons donc de nous attacher aux apparences, cessons de voir dans les inégalités dont le sens nous échappe, une marque de l'inégalité originelle et perpétuelle des hommes. Rappelons-nous que nous sommes tous un en Dieu, riches et pauvres, libres et esclaves (4). Les pauvres sont nos frères, ils sont de la même nature que nous, tirés du même limon, composés de nerfs, d'os, de peau, de chair comme nous. Ils sont comme nous l'image de Dieu, peut-être même qu'ils la conservent

(1) *Gregor. Naz.* Orat. 16, p. 258. — Cf. *Ambros.* De Nabuthe, c. 8 (T. I, p. 576): « Vulgo soletis dicere : Non debemus ei donare, cui Deus ita maledixit, ut eum egere vellet ».

(2) *Gregor. Naz.* Orat. 16, p. 260 : ἐχούσης ὁμαλόν τι παρὰ θεῷ πάντως καὶ τῆς δοκούσης ἡμῖν ἀνωμαλίας.

(3) *Gregor. Naz.* Or. 16, p. 259, 262.

(4) *Gregor. Naz.* Or. 16, p. 243, D : πάντες γὰρ ἓν ἔσμεν ἐν κυρίῳ, εἴτε πλούσιος, εἴτε πένης, εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος.

avec plus de pureté; ils participent aussi bien que nous à la grâce de Jésus Christ. Le Fils de Dieu, qui efface les péchés, est mort pour eux comme pour nous; ils sont comme nous les héritiers de la vie éternelle; ils ont été ensevelis avec le Christ, ils ressusciteront avec lui; ils sont les compagnons de ses souffrances, ils le seront de sa gloire » (1).

Ainsi, à la fausse conception du brâhmanisme, le Christianisme oppose l'unité des hommes en Dieu, leur égalité originelle. Les hommes étant un en Dieu, sont solidaires : « Ce que nos membres sont les uns pour les autres, chacun de nous doit l'être pour son semblable, tous doivent l'être pour tous » (2). Quels seront, dans cette doctrine, les rapports des riches et des pauvres? Que devient la propriété?

Les jurisconsultes romains voient dans la propriété un pouvoir illimité : c'est non seulement le droit d'user, mais encore celui d'abuser. Les Pères grecs, poussant le principe de la solidarité humaine jusque dans ses dernières conséquences, n'hésitent pas à dénier aux riches ce droit absolu de disposer de leurs biens : « Nous ne naissons pas propriétaires; nous sortons nus du sein de notre mère, nus nous rentrons dans le sein de la terre. Le mien et le tien sont de vains mots (3); tout est commun (4). Ce que l'on appelle la propriété, n'est que l'occupation exclusive d'un domaine que le Créateur a destiné à tous » (5). Les Pères respectent l'occupation qui a établi les propriétés particulières; mais au lieu d'y attacher un droit, ils en font dériver un devoir : « Les riches sont détenteurs des biens de tous, leurs richesses sont un dépôt (6);

(1) *Gregor. Naz.* Orat. 16, p. 247, sq.

(2) *Gregor. Naz.* ib., p. 243, D.

(3) *Chrysost.* Homil. 10 in Epist. I ad Corinth. (T. X, p. 84, B) : ῥήματά ἐστι ψιλὰ μόνον.

(4) *Chrysost.* ib., p. 85, B : κοινὰ γάρ ἐστι σὰ καὶ συνδούλου, ὥσπερ ἥλιος κοινὸς καὶ γῆ καὶ τὰ ἄλλα πάντα. — *Id.* Homil. 11 in Ep. I ad Timoth (T. XI, p. 608, B) : ῥήματι μόνον ἐστὶν ἡ δεσποτεία· τῷ δὲ ἔργῳ πάντες τῶν ἀλλοτρίων ἐσμὲν κύριοι.

(5) *Basil.* Homil. in illud Lucae : Destruam. c. 7 (T. II, p. 49, E) : τὰ γὰρ κοινὰ προκατασχόντες, ἴδια ποιοῦνται διὰ τὴν πρόληψιν.

(6) *Chrysost.* De Lazaro, Concio VI (T. I, p. 784, E).

ils n'en ont pas la disposition absolue, mais seulement l'usage (1). Dieu les a confiées à quelques-uns, pour que, par une intelligente répartition, ils rétablissent l'égalité entre les hommes » (2). Malheur à celui qui, oubliant qu'il est le dispensateur des biens de la Providence, l'intendant des pauvres, emploie sa fortune pour la satisfaction de son égoïsme! « C'est un usurpateur des biens qui appartiennent à Dieu et à tous, dit *S. Grégoire de Nysse*, c'est un tyran cruel, c'est une bête féroce, insatiable de rapine » (3). *S. Basile* et *S. Chrysostome* ne voient aucune différence entre le riche qui refuse de faire part de ses biens aux pauvres, et le voleur (4).

La richesse, recherchée avec tant d'âpreté dans le monde romain, est aux yeux des Pères grecs la source du mal et de la perte de ceux qui les possèdent : « En vain, dit *S. Basile*, le riche prie, jeûne, se livre à tous les actes de piété, s'il n'abandonne ou distribue ses biens aux pauvres, le royaume des cieux lui sera fermé » (5). *S. Chrysostome* ne tarit pas en imprécations contre les richesses : « Elles sont ingrates, fugitives, homicides, implacables » ; il les compare à « des bêtes féroces, à un écueil toujours couvert de flots, à la mer toujours agitée par la tempête, à des

(1) « J'ai souvent ri, dit *S. Chrysostome*, en lisant dans les testaments : je lègue la propriété à un tel, l'usage à un autre; nous n'avons tous que l'usage, la propriété n'est à personne » (πάντες γὰρ τὴν χρῆσιν ἔχομεν, τὴν δεσποτείαν δὲ οὐδείς. Ad popul. Antiochen. Homil. 2 (T. II, p. 29, D); — Cf. Homil. 11 in Ep. I, ad Timoth. (T. XI, p. 608, C) : χρήματα λέγεται παρὰ τὸ κεχρῆσθαι, οὐ παρὰ τὸ κυρίους εἶναι· καὶ τὰ κτήματα δὲ αὐτὰ χρῆσις ἐστιν, οὐ δεσποτεία. — *S. Astère* professe les mêmes opinions que S. Chrysostome. Voyez son discours sur l'*Économe injuste* (*Combefis*. Auctarium, T. I, p. 21, sqq.). Il représente l'idée d'une propriété exclusive comme une des erreurs les plus funestes. — Les Pères latins ont les mêmes sentiments. Voyez le Tome VII de nos Études.

(2) *Basil.* Homil. ib. c. 2 (p. 45, A); c. 7 (p. 50, A). — *Id.* Homil. in Divit. c. 3 (T. II, p. 54, E) : οἰκονομικὴν γὰρ τοῦ πλούτου τὴν χρῆσιν, ἀλλ' οὐκ ἀπολαυστικὴν τοὺς σωφρόνως λογιζομένους νομίζειν προσῆκε.

(3) *Gregor. Nyss.* Orat. De pauper. amandis (T. II, p. 142, A, B).

(4) *Basil.* Homil. in illud Lucae; Destruam. c. 7 (T. II, p. 50, B) : ἢ ὁ μὲν ἐνδεδυμένον ἀπογυμνῶν λωποδύτης ὀνομασθήσεται· ὁ δὲ τὸν γυμνὸν μὴ ἐνδύων, δυνάμενος τοῦτο ποιεῖν, ἄλλης τινός ἐστι προσηγορίας ἄξιος; — *Chrysost.* De Lazaro, Concio I (T. I, p. 725, C) : λησταί τινές εἰσιν ὁδοῖς ἐφεδρεύοντες, τὰ τῶν παριόντων ἁρπάζοντες κ. τ. λ; — *Id.* De Lazaro, Conc. II (T. I, p. 732, E) : καὶ γὰρ τοῦτο ἁρπαγὴ τὸ μὴ μεταδοῦναι τῶν ὄντων.

(5) *Basil.* Homil. in Divit. c. 3 (T. II, p. 54).

tyrans farouches; il n'y a pas de Barbare aussi cruel; ce sont des ennemis avec lesquels on ne se réconcilie jamais, elles sont toujours en guerre avec ceux qui les possèdent » (1). A ce tableau, dont la véhémence excuse l'exagération, l'orateur chrétien oppose les bienfaits de la pauvreté : « C'est un asile sûr, un port tranquille; elle procure une sécurité parfaite, le bonheur qu'elle donne est exempt de péril; avec elle nous avons une joie pure, nous passons la vie sans trouble, sans agitation » (2).

Cependant ne méconnaissons pas la pensée des Pères grecs : l'exagération est dans la forme plutôt qu'au fond. Il y a dans le génie hellénique un sens de la réalité, qui n'abandonne pas les plus hardis penseurs. Les paroles sévères que Jésus Christ adresse aux riches prêtaient aux plus violentes déclamations; mais déjà *S. Clément d'Alexandrie* donne à la réprobation de l'Évangile une interprétation dictée par le bon sens : « Les richesses ne sont par elles-mêmes, ni un bien, ni un mal; c'est un instrument dont on peut mal user, mais qui peut devenir également un principe de bien » (3). Tel est aussi le sentiment de *S. Chrysostome* : « C'est le mauvais usage des richesses qui est un crime; la pauvreté ne devient un bien que si elle est une source de vertus » (4). Il n'y a donc pas d'hostilité entre les riches et les pauvres : une idée pareille serait en opposition ouverte avec le sentiment de la solidarité

(1) *S. Isidore de Peluse* dit que les hommes devraient craindre les richesses comme le feu, car elles brûlent et réduisent en cendres leurs âmes et leurs espérances (Epist. II, 257). Les richesses, dit-il ailleurs, sont les plus redoutables de nos ennemis; il n'y a pas de crime qui n'ait sa source dans l'amour des richesses (Ep. II, 145).

(2) *Chrysostom.* Cum Saturnin. (T. III, p. 406, D, E).

(3) *Clement. Alex.* Quis Dives salvetur, c. 14.

(4) *Chrysostom.* Peccata fratrum non evulganda. — Cf. Homil. 13 in Epist. I ad Corinth. (T. X, p. 115, B). — *S. Astère* développe la même idée dans son sermon sur *le Riche et Lazare* (*Combefis.*, Auctar. T. I, p. 16, sq.). — Telle est aussi la doctrine de *S. Ambroise* : « Jésus Christ ne condamne pas ceux qui possèdent les richesses, mais ceux qui ne savent pas en user (Exposit. Evang. secundum Luc. V, 69. T. I, p. 1371). Les richesses, dans les mains des bons, sont un instrument de bien (Ib. VIII, 85, p. 1493). — *S. Augustin* complète la pensée de ses prédécesseurs, en montrant dans un admirable discours que la misère et les guenilles ne sont pas par elles-mêmes une vertu. La pauvreté a besoin d'être sanctifiée, pour qu'elle puisse s'appliquer les paroles du Seigneur (Serm. 14, T. V, p. 82, sqq.).

chrétienne. La richesse et la pauvreté, loin d'être un principe de guerre, deviennent dans le Christianisme, un principe d'harmonie; la pauvreté fait aux riches un devoir de la bienfaisance; riches et pauvres sont rapprochés, unis, pour ne former qu'une famille (1).

La charité chrétienne tend à rétablir entre tous les hommes cette égalité que les législateurs et les philosophes de l'antiquité considéraient comme l'idéal d'une société d'hommes libres : « Celui qui aime son prochain, dit *S. Basile*, ne doit pas posséder plus que son prochain (2). Lorsque les dons que Dieu fait à tous, seront également répartis entre tous, il n'y aura plus de pauvres » (3). L'utopie des Pères de l'Église n'a pas été réalisée, pas plus que celle de Platon. *S. Basile* avoue que vainement l'Évangile menace les riches, que peu d'entre eux obéissent aux préceptes de Jésus Christ. *S. Chrysostome* dit que les Chrétiens se conduisent comme si Jésus Christ avait ordonné à ses disciples de faire de l'amour des richesses l'objet principal de leur vie (4). La pratique universelle des maximes évangéliques était impossible. Déjà au IVe siècle, on demandait ce que deviendrait le monde, si tous les propriétaires vendaient ou abandonnaient leurs biens? *S. Basile* ne trouve rien à répondre à cette objection, qui s'adresse également à tous les systèmes d'égalité absolue : « Jésus Christ commande, dit-il, c'est à nous d'obéir. Ne me demandez pas comment cela sera possible; celui qui l'a ordonné saura bien faire que l'impossibilité même s'harmonise avec sa loi » (5). Nous croyons comme S. Basile, que Dieu a voulu l'égalité, au moins dans les limites de la faiblesse et de l'imperfection humaines;

(1) *Chrysost.* Homil. 32 in Epist. I ad Cor. (T. X, p. 292, E) : καὶ γὰρ ἠδύνατο τοὺς πένητας διατρέφειν ὁ Θεὸς, ἀλλ' ἵνα ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγάπην συνδήσῃ, καὶ ἵνα διαθερμαινώμεθα πρὸς ἀλλήλους, παρ' ἡμῶν αὐτοὺς ἐκέλευσε τρέφεσθαι.

(2) *Basil.* Homil. in Divit. c. 1 (T. II, p. 52, B) :

(3) *Gregor. Naz.* Orat. 16, T. I. p. 254, D : μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ, καὶ οὐδεὶς ἔσται πένης.

(4) *Chrysost.* De Compunct. Lib. I, § 5 (T. I, p. 150, B). — *S. Ephrem* dit qu'on ne trouve plus personne qui abandonne ses biens pour Dieu (Sermo Ascetic. T. I, p. 41, A).

(5) *Basil.* Homil. in Divit. c. 3, p. 54, D.

nous croyons avec lui que la seule voie qui puisse conduire à ce but, est la charité. Mais l'impossibilité de concilier le principe de la liberté, de l'individualité, avec celui de l'égalité, paraît tout aussi grande aujourd'hui qu'au IVe siècle. Cependant de la solution du problème dépend l'avenir de notre société. Pénétrons-nous de la foi et du sentiment de S. Basile, disons avec lui que ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu : l'humanité arrivera au but qui lui est assigné, à travers les obstacles et les souffrances.

N° 2. LE MARIAGE. L'ASCÉTISME.

Le Christianisme réprouve la propriété presque comme un vol; il tolère à peine le mariage comme une triste nécessité de la nature humaine. Cependant, sans le mariage, sans la propriété, la société ne saurait subsister. Aussi les Chrétiens les plus fervents abandonnent-ils le monde, peu soucieux de sa destinée, heureux si l'héroïsme de la virginité hâtait sa fin. La conception chrétienne est en tout l'opposé des idées qui régnaient dans l'antiquité. L'amour de la propriété, de la richesse s'y était développé jusqu'à la fureur; le mariage était favorisé par les lois et la religion; l'homme, loin de se séparer de la cité, s'identifiait avec elle, ne vivait que pour elle. Cette opposition entre le Christianisme et l'antiquité éclate à chaque pas chez les Pères grecs. Ils sont inspirés instinctivement par le génie sociable de la Grèce; mais le dogme chrétien les domine. Cependant la victoire du Christianisme n'est pas complète; les Pères cherchent à l'humaniser pour le mettre en harmonie avec les tendances d'une race essentiellement humaine.

Le point de départ des Pères grecs, leur conception de la vie, est emprunté au Christianisme : « Dieu nous a créés à son image, mais le péché a souillé en nous le principe divin; nous devons chercher à devenir de nouveau semblables à Dieu. Comment acquerrons-nous cette perfection? Le corps est l'instrument des passions humaines; il faut le dompter, le traiter en ennemi, pour que l'âme ait le souverain empire » (1). Quelle est la voie la plus

(1) *Basil.* Sermo Ascet. c. 1 (T. II, p. 318, sq.). — *Gregor. Naz.* Carm. IV (T. II, p. 69, sq.).

facile pour atteindre ce but? La virginité et la renonciation au monde. Renoncer à la famille et à la société est l'unique moyen d'échapper au matérialisme païen. Loin de la corruption générale, en compagnie de frères ou de sœurs partageant les mêmes goûts, les mêmes sentiments, le Chrétien pourra se livrer sans trouble, sans obstacle au perfectionnement de soi-même et des autres (1).

Cette conception de la vie conduit nécessairement à la réprobation du mariage. Cependant de tous les Pères de l'Église, les Pères grecs sont les plus favorables au mariage; on ne trouve pas chez eux de ces emportements, de ces mépris qui flétrissent l'union conjugale. *Grégoire de Naziance* et *Chrysostome* ne cessent de répéter que le mariage n'a rien de honteux; il est plutôt honorable, car il a été établi par Dieu pour la propagation de l'espèce humaine; il n'est pas un obstacle au salut, il n'exclut pas la sainteté de la vie (2). La conséquence logique de cette doctrine serait que le mariage est aussi saint que la virginité. Mais le dogme chrétien arrête les Pères grecs, et les entraîne à exalter la virginité au point de compromettre le mariage : « La virginité nous rapproche des anges, de Jésus Christ lui-même, né d'une vierge et resté vierge. La virginité est autant au-dessus du mariage, que l'esprit est au-dessus de la chair, le ciel au-dessus de la terre, l'éternité au-dessus du temps, Dieu au-dessus de l'homme » (3).

L'exaltation de la virginité détruit tout ce que les Pères disent en faveur du mariage; elle divinise le célibat et la vie monastique. Tel était l'esprit dominant de la Chrétienté au IVe siècle. Les adversaires du monachisme ont tort de le flétrir comme l'invention de l'inertie et de la stupidité. Le déclin de l'ancien monde concourut avec l'Évangile pour pousser les plus hautes intelligences, les âmes les plus saintes dans la solitude. Le mouvement

(1) *Basil.* Regul. fusius tractat. VI, 1; — Epist. II, 3.

(2) *Gregor. Naz.* Orat. 40, p. 648, D; — Orat. 31, p. 502, A, B; — Carm. III. p. 60, B; — *Chrysostom.* Homil. 21, § 4 in Genes. (T. IV, p. 186, D); Homil. 20, § 9, in Epist. ad Ephes. (T. XI, p. 156, D).

(3) *Gregor. Naz.* Orat. 20, p. 358, C; De Virgin. (T. II, p. 42-55). — *Chrysostom.* De Virgin. (T. I, p. 275, D).

était irrésistible; rien ne le prouve mieux que l'exemple des Grégoire, des Basile, des Chrysostome.

Tillemont dit que *Grégoire de Naziance* aima la solitude autant qu'aucun saint ait jamais fait (1) : la solitude a été l'ambition de sa vie (2). Tantôt il se représentait le mont Carmel, retraite d'Elie, tantôt le désert de S. Jean; il aspirait à cette existence sublime (3). Il regardait le monde présent comme une tempête, et cherchait pour se mettre à l'abri quelque rocher, quelque masure : « Je laisse aux autres, dit-il, les travaux et les honneurs, les combats et les triomphes. Pour moi je serais heureux d'éviter les luttes, pour n'avoir les yeux que sur moi-même » (4). Il fallut lui faire violence pour l'appeler à l'épiscopat : prince de l'Église, il ne cessa de soupirer après l'obscurité et la retraite.

Basile, de retour d'Athènes, où il avait passé sa jeunesse dans l'étude de l'antiquité, trouva au sein de sa famille l'image de la sainte existence des Chrétiens : « Je commençai alors, dit-il, à m'éveiller comme d'un profond sommeil, à regarder la vraie lumière de l'Évangile, et à reconnaître l'inutilité de la sagesse humaine; je déplorai ma jeunesse consumée dans l'acquisition d'une vaine science. Ayant lu dans l'Évangile que le moyen de parvenir à la perfection est de donner ses biens aux pauvres, de rejeter les soins et les affections de la vie, je désirais trouver quelqu'un qui eût suivi ce chemin et qui pût me servir de guide ». Dans ce dessein il entreprit des voyages; il vit dans les déserts de l'Egypte plusieurs de ces saints personnages qu'il cherchait; il en vit en Palestine, en Syrie, en Mésopotamie; car la vie monastique s'était déjà répandue dans toutes les provinces. Basile admira leur abstinence, leur fermeté dans les travaux, leur application à la prière; touché d'un désir ardent d'imiter de tels exemples (5), il devint le fondateur du premier ordre religieux.

(1) *Tillemont*, Mémoires, T. IX, p. 341.

(2) *Gregor. Naz.* Orat. 9, p. 149, D : ἐβουλήθην ἐν καιρῷ μὲν παντὶ νεκρωθῆναι τῷ βίῳ, καὶ ζῆσαι τὴν ἐν Χριστῷ κεκρυμμένην ζωὴν, κ. τ. λ.

(3) *Gregor. Naz.* Orat. 1, p. 4, B. — Il dit que la solitude fait de l'homme un Dieu (Orat. II, p. 46, B).

(4) *Gregor. Naz.* Orat. 5, p. 134.

(5) *Basil.* Epist. 79. — *Fleury*, Hist. Eccl. XIV, 1.

Chrysostome avait à peine achevé ses études, qu'il prit la résolution d'embrasser la vie solitaire. Sa mère le conjura d'une manière si pressante de ne la pas quitter, que l'amour filial l'emporta d'abord. Mais la vocation de Chrysostome était irrésistible; elle finit par l'entraîner dans la solitude. Les larmes de sa mère ne purent le retenir : « Son extrême amour de la justice, dit le sévère *Tillemont,* faisait qu'il ne connaissait ni père, ni mère, ni parents selon la chair ». Il mena pendant six ans la vie de moine sur les montagnes près d'Antioche: il passa même deux ans seul dans une caverne, « presque sans dormir, mais au moins sans se coucher non plus la nuit que le jour » (1).

Si les plus beaux génies du Christianisme avaient soif de la vie solitaire, c'est qu'ils y voyaient l'idéal de la vie. *S. Chrysostome* a écrit une comparaison *du moine et du roi;* c'est le moine qui l'emporte (2). Les Chrétiens appliquaient aux solitaires, ces philosophes du Christianisme, ce que les Stoïciens disaient du sage : ils sont supérieurs aux plus grands conquérants (3). Leur vie n'a rien de commun avec la terre, rien d'humain, c'est une existence angélique (4).

Cependant le génie grec ne pouvait accepter les excentricités du monachisme. La vie, les sentiments des anachorètes répugnaient profondément à la sociabilité hellénique. Les Pères grecs aiment la solitude, mais ils ne réprouvent pas la Création; ils fuient la société corrompue de l'Empire, mais ils continuent à aimer la nature, ils sont poëtes, autant qu'ascètes. Les solitaires de l'Égypte cherchaient à se soustraire aux séductions de la société et du monde, en s'enfonçant dans les horribles déserts de la Nitrie. Mettons en regard de ce triste séjour la description que

(1) Il faut lire cette scène touchante dans le grand orateur (*De Sacerd.* I, 5. T. I, p. 363, sq.). *Villemain* (Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 156) en a donné une traduction.

(2) *Chrysost.* T. I, p. 116, sq.

(3) *Chrysost.* adv. oppugnator. vitae monast. lib. II (T. I, p. 64, sqq.).

(4) *Chrysost.* Homil. 68, 3 in Matth. (T. VII, p. 673, sq.); — Homil. 69 in Matth. (T. VII, p. 684, sq.). — Comparez l'éloge que *S. Grégoire de Nazianze* fait des moines (Carmen 47. T. II, p. 106; Orat. 3, p. 77; Or. 9, p. 159).

S. Basile fait du lieu de sa retraite : « C'est une haute montagne enveloppée d'une épaisse forêt, arrosée du côté du nord par des sources fraîches et limpides. Au pied s'étend une plaine incessamment fertilisée par les eaux qui tombent des hauteurs : la forêt qui jette à l'entour ses arbres de toute espèce, et plantés au hasard, lui sert pour ainsi dire de mur et de défense. L'île de Calypso serait peu de chose auprès, quoique Homère l'ait admirée plus que toutes les autres pour sa beauté... Ma demeure est bâtie sur la pointe la plus avancée d'un des sommets de la montagne; la vallée se découvre et s'étend sous mes yeux, je puis regarder d'en haut le cours du fleuve, plus agréable pour moi que le fleuve Strymon ne l'est aux habitants d'Amphipolis... Parlerai-je des douces vapeurs de la terre, et de la fraîcheur qui s'exhale des eaux? Un autre admirerait la variété des fleurs et le chant des oiseaux; mais je n'ai pas le loisir d'y faire attention. Ce qu'il y a de mieux à dire de ce lieu, c'est qu'il me donne le plus doux des biens pour moi, la tranquillité. On n'y voit que quelques rares chasseurs. Car nous avons aussi des bêtes fauves, non pas les ours et les loups de vos montagnes, mais des troupeaux de cerfs et de chèvres sauvages... Pardonnez-moi de fuir vers cet asile. Alcméon lui-même s'arrêta quand il eut rencontré les îles Echinades » (1).

Ces souvenirs d'Homère et de la fable, ces images poétiques, nous transportent dans un monde bien différent de l'affreuse Nitrie. Les hommes diffèrent tout autant que les lieux qu'ils choisissent pour séjour. Il y a un souffle d'artiste dans la page que nous venons de transcrire; on dirait un poëte rêveur qui cherche la solitude. Les Basile, les Grégoire ont vainement dit adieu aux Muses; il leur reste l'inspiration du génie hellénique. On est tout étonné de trouver une charmante description du printemps au milieu d'un sermon de S. Grégoire (2). Dans ses homélies sur la Genèse, S. Basile est poëte autant que théologien.

(1) *Basil.* Epist. 14 (T. III, p. 93. Traduction de *Villemain,* Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 121, 122).

(2) *Gregor. Naz.* Orat. 43, p. 70.

Les Pères Grecs restent sociables au milieu de leurs retraites : la sociabilité hellénique lutte contre l'amour de la solitude. *S. Grégoire*, malgré sa passion pour la vie solitaire, avoue qu'elle est plus éloignée de la perfection que la vie en commun : « Elle blesse la charité; les vertus des solitaires ne profitent qu'à eux seuls, celles qui s'exercent dans la société profitent à tous et imitent ainsi l'action de la Divinité qui embrasse toutes les créatures (1). *S. Chrysostome*, tout en admirant la vie monastique, sent que le Chrétien a des devoirs envers ses semblables qu'il lui est difficile de remplir dans la solitude. Le moyen âge assigna aux moines le premier rang dans l'église; ils dominent les évêques. S. Chrysostome place les solitaires au-dessus des rois; cependant il reconnaît que les évêques ont besoin d'une plus grande vertu : « Il est facile à celui qui vit seul, loin du monde et de ses tentations, de se conserver pur de tout péché; il ressemble au nautonnier qui est dans le port, tranquille auprès de son gouvernail; le comparerez-vous à celui qui, en pleine mer, et dans la tourmente de la tempête, sauve son vaisseau du naufrage? Le solitaire ne travaille qu'à son salut; l'évêque remplit un plus grand devoir, en travaillant à son salut et à celui des fidèles » (2). *S. Basile* fait une critique admirable de la vie des anachorètes, dans la Règle où il trace l'idéal du Chrétien : « L'isolement absolu est contraire aux desseins de Dieu. L'homme est organisé de manière à ne pouvoir se passer du secours de ses semblables, même pour les plus simples besoins de la vie. Nous sommes nécessaires les uns aux autres; Dieu l'a voulu ainsi pour nous forcer à nous réunir, à nous associer. La vie solitaire, en repliant chaque individu sur lui-même, mutile la nature. Elle est en opposition avec la loi fondamentale prêchée par Jésus Christ. La charité, dit l'Apôtre, ne cherche point son intérêt. Et que font les anachorètes, sinon concentrer toute leur activité sur eux, sans prendre souci de leurs semblables? Ce n'est pas ainsi qu'agissait l'Apôtre, il ne poursuivait pas son avantage particulier, mais

(1) *Gregor. Naz.* Orat. 23, p. 412.
(2) *Chrysost.* De Sacerdot. VI, 6, 7, 10 (T. I, p. 426, B, C; p. 429).

celui de tous. Que devient la solidarité humaine dans la voie solitaire du désert? Il est écrit que nous sommes tous un corps, dont Jésus Christ est la tête, dont les fidèles sont les membres. Si chacun de nous se retire dans la solitude, pour s'y livrer au travail de son salut, comment, ainsi divisés, formerons-nous un seul corps? comment nous réjouirons-nous avec celui qui est comblé des dons du Seigneur? comment souffrirons-nous avec celui qui souffre? Dieu a donné à chaque homme un don particulier; l'un reçoit la sagesse, l'autre, la science; celui-ci la foi, celui-là la prophétie, etc.; est-ce pour l'avantage exclusif de chaque individu que Dieu a ainsi distribué ses grâces? ou n'est-ce pas plutôt pour que les dons de chacun profitent à tous? » S. Basile tient compte du sentiment qui poussait les Chrétiens au désert : « Ils croient que dans la solitude, ils pourront travailler avec plus de fruit à leur perfectionnement. Ils ne voient pas que, séparés de leurs semblables, ils ne parviennent pas même à connaître leurs défauts, encore moins à s'en corriger. S'ils font une chute, qui les relevera! Comment exerceront-ils les vertus qui distinguent le Chrétien? L'anachorète pratiquera-t-il l'humilité, lorsqu'il n'y a personne dont il puisse se déclarer l'inférieur? Sera-t-il compatissant, lorsqu'il aura fui le spectacle des douleurs humaines? S'exercera-t-il à la patience, lorsque rien ne s'oppose à sa volonté? Toute la perfection du solitaire consistera donc en une vaine théorie, semblable à celui qui, savant en architecture, n'a jamais mis la main à l'œuvre! Est-ce là ce que Jésus Christ demande à ses disciples? Est-ce ainsi qu'il a vécu? Il a passé dans ce monde, en faisant du bien à tous. Au lieu d'imiter son exemple, les anachorètes se mettent dans l'impossibilité de faire du bien à personne. Quel est le terme de cette existence occupée du soin exclusif de son salut? Le solitaire, à force de travailler sur soi-même, sans contrôle, finit par s'imaginer qu'il a atteint la perfection, objet de tous ses vœux. Jésus Christ nous enseigne que la loi des lois, c'est la charité, c'est-à-dire l'abnégation de la personnalité : la vie des anachorètes aboutit au plus monstrueux égoïsme » (1).

(1) *Basil.* Regul. fusius tractat. VII.

Cette vive critique de la vie des anachorètes fait contraste avec les éloges que lui prodigue l'Église. Les moines cherchent à pratiquer la morale de l'Évangile; les anachorètes, les plus saints, les plus héroïques des solitaires, réalisent l'idéal du Chrétien. Réprouver l'existence des anachorètes, c'est donc réprouver le monachisme dans son essence. S. Basile fut inconséquent; fondateur d'un ordre religieux qui a eu une longue existence en Orient, il devint un des Pères du Monachisme. Nous ne lui reprocherons pas cette inconséquence. Les moines avaient une grande mission, ils devaient convertir et civiliser l'Occident. Cependant la critique de S. Basile est fondée. Lorsque la mission du Monachisme sera remplie, des hommes sortis des monastères reprendront l'œuvre du Père grec; plus logiques que lui, ils condamneront la vie monastique comme une violation des lois de la nature.

N° 3. L'ÉTAT.

La race grecque se distingue parmi tous les peuples de l'antiquité par son génie sociable. C'est dans la Grèce que la cité a pris naissance, que la vie politique s'est développée avec une admirable richesse. Les philosophes mêmes étaient des législateurs, ou demandaient le gouvernement de l'État pour la philosophie. Que devient le génie hellénique sous l'influence du Christianisme? Il ne songe plus aux intérêts de ce monde; c'est à peine si l'on trouve une trace des vieilles tendances dans l'antipathie que les Pères grecs éprouvent pour la vie des anachorètes. Mais le dogme l'emporte. Le spiritualisme chrétien condamne la propriété, dédaigne la famille, oublie la cité. Comment prendre intérêt à un monde qui va finir? Les dissensions, les troubles nés de l'Arianisme, en menaçant l'existence de l'Église, semblaient annoncer la consommation finale. Quel prix la vie politique pouvait-elle avoir pour des hommes imbus de cette croyance?

On chercherait en vain chez les Pères grecs un mot qui témoigne quelque intérêt pour les hautes questions de droit, de politique, de relations internationales qui avaient occupé les méditations des philosophes de la Grèce. Gouvernement, peuple,

guerre, paix, l'invasion des Barbares qui approche, rien ne les distrait de la vie intérieure. Ils sont pleins de mépris pour cette vie réelle qui avait eu tant d'attrait pour la race hellénique. En lisant les poëmes de *S. Grégoire de Naziance* (1), on croirait entendre un disciple des brâhmanes : « Qu'est-ce que la vie? le passage d'une tombe dans une autre. Qu'ai-je été? Que suis-je? Que deviendrai-je? Je l'ignore. Enveloppé de ténèbres, j'erre çà et là, n'ayant rien, pas même le rêve de ce que je désire. Je suis; dites quelle chose? car ce que j'étais a disparu de moi; et maintenant je suis autre chose ». L'évêque poëte, oubliant que le Christianisme a donné une solution à ces questions redoutables, continue à soulever des doutes sur les mystères de la nature humaine : « Mon âme, quelle es-tu? D'où viens-tu? Qui t'a chargée de porter un cadavre? Quel pouvoir t'a liée des chaînes de cette vie? Comment es-tu mêlée, souffle à la matière? esprit à la chair? Si tu es née à la vie en même temps que le corps, quelle funeste union pour moi? Je suis l'image de Dieu, et je suis fils d'un honteux plaisir. La corruption m'a enfanté. Homme aujourd'hui, bientôt je ne suis plus homme, mais poussière; voilà les dernières espérances ». S. Grégoire s'emporte jusqu'à dire que l'homme n'est qu'un jouet dans les mains de Dieu (2).

Si l'homme n'est qu'une illusion, un rêve, que penser des choses, objet de ses désirs, de son orgueil, de sa vanité? La patrie avait été pour les Grecs le bien suprême; Socrate se glorifiait d'être né Athénien. Le Chrétien n'a pas de patrie sur la terre, sa patrie est au ciel, c'est la céleste Jérusalem (3). Les patries terrestres sont une illusion de notre courte et fugitive exis-

(1) *S. Ephrem*, le célèbre Père syrien, fait un tableau plus triste encore de la vie humaine : « Réfléchis, ô homme, sur ce que c'est que notre vie : puanteur, tribulations, peine, douleur, course sans relâche, injustice, avarice, mensonge, vols, empoisonnements, envie, brigandage, naufrage, rapine, angoisse, guerre, haine, homicide, vieillesse, maladie, péché et mort. Entends-tu, ô homme, de quoi se compose notre vie? » (De his quae haec vita continet. T. III, p. 24).

(2) *Gregor. Naz.* Carm. 13, 14 (T. II, 86, sqq.).

(3) *Chrysost.* Homil. 17 ad Popul. Antioch. (T. II, p. 177, B) : Εἰ Χριστιανὸς εἶ, πόλιν οὐκ ἔχεις ἐπὶ τῆς γῆς. . εἰς τὸν οὐρανὸν ἐνεγράφημεν, ἐκεῖ πολιτευόμεθα. Cf. *Id.* in Lucian. Martyr. (T. II, p. 528, B); — *Gregor. Naz.* Orat. 25, p. 438, B.

tence (1). Aristote définit l'homme un animal politique. *S. Chrysostome* dit que la première et la principale des vertus est de se considérer comme étranger dans ce monde, de n'avoir rien de commun avec tout ce qui s'y passe, mais de s'en éloigner comme de choses qui ne nous concernent pas. Le Chrétien ne s'occupe pas des affaires de la cité, sa politique est au ciel (2). La gloire était le mobile des grands hommes de l'antiquité. Le Christianisme qui place toutes nos espérances dans une autre vie, ne laisse aux fidèles qu'une seule ambition, celle de gagner le ciel. Grégoire, Basile, Chrysostome ne trouvent pas d'expressions assez viles pour qualifier cette misérable gloire après laquelle les hommes courent (3). Ils la comparent à la cendre, à la poussière que le vent soulève et emporte au hasard; elle s'évanouit comme la fumée, ce n'est qu'un rêve, une ombre insaisissable (4).

La comparaison de la vie avec une ombre, un rêve, revient à chaque page des discours de *S. Chrysostome;* il voudrait renchérir encore sur le dédain du Psalmiste. Les choses de ce monde lui paraissent plus vaines qu'une ombre, plus viles qu'un songe (5). Quelle est la conséquence politique de cette conception de la vie? « Nous ne devons pas vivre de cette vie, mais nous considérer comme morts en tout ce qui la touche » (6). Si le Christianisme avait pratiqué ce mépris du monde, il aurait abouti au quiétisme de l'Orient, et il serait resté sans influence sur l'humanité. Telle fut la destinée du Christianisme gréco-oriental. Après avoir pro-

(1) *Gregor. Naz.* Orat. 25, p. 438, D : αἱ δὲ κάτω πατρίδες αὗται τῆς προσκαίρου ζωῆς ἡμῶν καὶ σκηνῆς γέγονε παίγνια... ἧς πάντες ὁμοίως ξένοι καὶ περίοικοι. Cf. Carmen Jambic. (T. II, p. 211, A, B).

(2) *Chrysost.* Homil. 28 in Epist. ad Hebr. (T. XII, p. 218); *Id.* in Lucian. Martyr. (T. II, p. 528, C) : ὁ Χριστιανὸς οὐκ ἔχει γηϊνον ἐπιτήδευμα, ἀλλ' εἰς τὴν ἄνω πολιτείαν τελεῖ.

(3) *Gregor. Naz.* Orat. 9, p. 151, B : τὸ μικρὸν δοξάριον.

(4) *Chrysost.* Homil. 9 in Ep. ad Hebr. (T. XII, p. 100, D). — *Gregor. Naz.* ib. — *Basil.* Homil. in Illud. : Attende tibi (T. II, p. 21, D, E).

(5) *Chrysost.* ad Theodor. II, 5 (T. I, p. 41, C) : σκιᾶς οὐδαμινέστερα. — Homil. 9 in Cap. I Genes. (T. IV, p. 64, C) : πάντα τὰ ἀνθρώπινα σκιά ἐστι καὶ ὄναρ καὶ εἴ τι τούτων εὐτελέστερον.

(6) *Chrysost.* ib. : ἀρετή ἐστι τὸ καθάπερ νεκρὸν οὕτω διακεῖσθαι πρὸς τὰ τοῦ βίου τούτου πράγματα.

duit quelques beaux génies, dans lesquels les derniers rayons de l'hellénisme se mariaient avec la lumière de l'Évangile, l'Église grecque s'affaissa et ne prit plus aucune part aux glorieux travaux de la pensée. Le Bas-Empire mourut d'inanition. Si le monde occidental se régénéra, c'est grâce à l'action d'un nouvel élément qui se joignit à la religion. Le Christianisme était appelé à faire l'éducation des Barbares. Dès que les hommes du Nord arrivent, l'Église prend une part active à la politique; elle occupe le premier rang dans les assemblées de la nation, les conciles règlent la vie civile. L'Église fut parfois infectée de la barbarie de la société à laquelle elle se mêlait, mais l'influence est à ce prix; on ne peut agir sur les hommes, qu'en vivant de leur vie.

CHAPITRE VI.

CONCEPTION HISTORIQUE DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

SECTION I. — LE GOUVERNEMENT PROVIDENTIEL ET L'IDÉE DU PROGRÈS.

§ 1. *Le gouvernement providentiel.*

Les anciens n'ont pas connu la philosophie de l'histoire. Une conception philosophique des destinées de l'humanité implique que les divers peuples forment un tout, un corps qui se développe suivant certaines lois. Or l'idée de l'unité humaine manquait à l'antiquité : les peuples coexistaient sans se connaître. Même après la grande tentative d'unité de l'Empire, le monde gréco-romain, l'Orient et les Barbares restèrent profondément séparés. Rien n'indiquait aux penseurs que des races inconnues, hostiles, eussent une destinée commune. Il y avait encore dans l'antiquité un autre obstacle à une philosophie de l'histoire. La force régnait incontestée dans le monde réel; elle avait envahi jusqu'aux sys-

tèmes philosophiques sous le nom de souveraineté de la raison. Mais la force seule n'explique pas la grandeur et la décadence des empires, elle conduit au fatalisme, et le fatalisme est la négation d'une loi présidant au développement de l'humanité.

Le Christianisme rendit la philosophie de l'histoire possible. L'idée de l'unité humaine est fortement empreinte dans le dogme de la Création. Le genre humain descend d'un seul homme ; les peuples ne sont donc pas étrangers les uns aux autres, ils appartiennent à une même espèce, ils forment une même famille (1). Le Dieu des Chrétiens n'est pas seulement le Créateur du genre humain, il reste en rapport continu avec ses créatures. S'il inspire et conduit les individus, peut-on croire qu'il abandonne les Empires au hasard ? Il y a donc un gouvernement providentiel qui préside à la marche de l'humanité. Telle est l'idée fondamentale de la philosophie de l'histoire ; elle est due au Christianisme.

L'idée d'un gouvernement providentiel, bien qu'étant en germe dans la doctrine chrétienne, ne se développa que lentement. L'intérêt de la défense, dans la lutte que le Christianisme soutint contre le Paganisme, altéra d'abord les conceptions historiques des Pères de l'Église. Les Romains disaient qu'ils devaient à la protection de leurs dieux, la victoire des légions et la grandeur de l'Empire. Il y avait dans cette prétention au moins le sentiment instinctif d'une intervention divine dans les affaires de ce monde. Mais les Chrétiens ne pouvaient pas admettre que le culte des faux dieux fût un principe de grandeur. Voyant les Empires se succéder, sans qu'ils aperçussent les causes de ces révolutions, ils les attribuèrent au hasard (2) : « Quels furent les fondateurs de Rome ? dit *S. Cyprien*. D'après les témoignages mêmes de vos auteurs, des gens sans aveu, des brigands, des criminels. Romu-

(1) *Augustin*. De Civit. Dei, XII, 21 : Unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterenter, quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum.

(2) Cyprian. De Idolor. Vanit., p. 159, C : Regna non merito accidunt, sed sorte variantur.

lus se rendit coupable de meurtre; Brutus, le père de la République, se souilla du sang de son enfant. Sont-ce là les vertus qui ont fait prospérer la République? Si Rome a eu l'empire de la terre, c'est parce que le temps de sa domination était arrivé » (1).

S. Cyprien ne nie pas précisément le gouvernement providentiel, mais son langage pouvait conduire à cette conséquence. Cependant l'idée d'une intervention divine dans la fortune des états est au fond de la doctrine chrétienne. Elle se manifeste chez *Origène :* « Ce n'est pas le hasard, c'est Dieu qui a réuni toutes les nations sous les lois de Rome, pour faciliter la prédication du Christianisme. Comment au milieu des guerres qui divisaient les peuples, la doctrine pacifique de Jésus Christ aurait-elle pu se faire jour? » (2). Les légions, dit *Eusèbe* (3), préparèrent la voie aux apôtres. *S. Augustin* généralisa cette idée : « C'est Dieu, auteur et dispensateur de la félicité, qui seul donne les royaumes de la terre. Il les donne non pas au hasard, et sans raison, car il est Dieu et non la Fortune, mais suivant l'ordre des choses et des temps qu'il connaît et que nous ignorons » (4). *S. Augustin* s'élève avec force contre ceux qui attribuent au destin la formation des Empires : « Dieu est le principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre; il est le principe de toute mesure, de tout nombre et de tout poids... Lui qui n'a laissé, je ne dirai pas le ciel et la terre, l'ange et l'homme, mais les entrailles du plus petit et du plus vil des animaux, la plume de l'oiseau, la moindre fleur des champs, la feuille de l'arbre, sans la convenance de ses parties, et sans l'harmonie qui résulte de cet accord, est-il croyable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes et leurs dominations et leurs servitudes, en dehors des lois de sa Providence? » (5).

(1) *Cyprian.* De Idolor. vanit., p. 450, D : Acceptum tempus certo fine custodiunt.

(2) *Origen.* c. Cels. II, 30.

(3) *Euseb.* Demonstrat. evang. Lib. III, p. 140, A, B.

(4) *Augustin.* De Civit. V, 33.

(5) *August.* De Civit. V, 11. — La même idée domine dans l'histoire qu'Orose écrivit à la demande de S. Augustin, pour confondre les Gentils : « Tout pouvoir, toute règle vient de Dieu... Si les autorités ont leur principe en Dieu, à plus forte raison les royaumes qui sont la source des pouvoirs. Si les royaumes particuliers

Si les Pères de l'Église avaient eu le sens des choses réelles, ils auraient pu, en partant de l'idée d'un gouvernement providentiel, concevoir l'antiquité comme une préparation de l'ère chrétienne. Mais l'intelligence historique leur manque; ils sont exclusivement préoccupés de l'élément religieux. Cette tendance de leur esprit les porte à considérer les individus plus que les sociétés. Placés à ce point de vue, ils ne s'occupent guère du rôle que les peuples jouent dans l'histoire. Ainsi, tout en reconnaissant que la cause de la grandeur de l'empire romain n'est ni fortuite, ni fatale (1), S. Augustin se demande à peine quelle est cette cause, quelle est la mission de Rome. Il reconnaît que Dieu a récompensé les vertus des Romains, en leur accordant la grandeur temporelle, mais ces vertus, inspirées par l'amour de la gloire, n'étaient pas des vertus véritables; aussi le saint évêque a-t-il soin d'ajouter, que les maîtres du monde ont reçu leur récompense en ce monde, ils ont sacrifié leur salut à leur grandeur (2). Mais pourquoi Dieu a-t-il suscité l'empire romain « le dernier dans l'ordre du temps, mais le premier par son étendue et sa grandeur »? S. Augustin n'a d'autre réponse à cette question, sinon que Dieu se proposait de châtier les crimes des hommes. Il peut encore y avoir, dit-il, une cause plus cachée, mais elle échappe à nos regards (3).

L'idée de la Providence dirigeant la destinée du monde devait rester dans le vague, tant que la loi qui préside au développement de l'humanité n'était pas clairement aperçue. Cette loi est le progrès. Elle est en germe dans le Christianisme, mais il a fallu dix-huit siècles de révolutions politiques, religieuses et philosophiques, pour que cette croyance prît racine dans la conscience générale : née avec l'Évangile, elle s'est développée pour ainsi dire malgré et contre la doctrine chrétienne. Étudions dans sa première manifestation ce dogme du progrès qui emporte aujourd'hui ceux-là mêmes que leur foi ou leur intérêt attache au passé.

procèdent de Dieu, n'est-il pas évident que les monarchies universelles, telles que les Empires de Babylone et de Rome, ont été établies par la Providence? » (*Oros.* II, 1).

(1) *Augustin.* De Civit. Dei, V, 1.

(2) *Augustin.* De Civit. V, 12; V, 13, 15.

(3) *Augustin.* De Civit. Dei, V, 13; V, 19.

§ 2. *L'idée du progrès.*

N° 1. GERME DE L'IDÉE DU PROGRÈS DANS LE CHRISTIANISME.

Les anciens n'avaient pas cette conviction d'une marche progressive vers un meilleur avenir qui soutient aujourd'hui l'humanité dans ses luttes. Les dernières spéculations de la philosophie voyaient dans la série des événements qui s'accomplissent sur cette terre, un cercle vicieux, reproduisant éternellement les mêmes fautes et les mêmes malheurs. C'était une croyance générale que suivant certaines révolutions des astres, toutes choses retournaient absolument dans le même état où elles avaient été auparavant. Les philosophes appliquaient cette désolante doctrine à la destinée des hommes comme à la nature physique : « Les astres, disaient-ils, se retrouveront un jour dans la même position où ils étaient du temps de Socrate. Le même Socrate reviendra au monde, il fera les mêmes actions que nous connaissons par l'histoire; il souffrira les mêmes accusations d'Anitus et de Mélitus, il sera condamné par les mêmes juges. Platon enseignera de nouveau la même philosophie dans la même École d'Athènes appelée l'Académie, aux mêmes auditeurs, comme il l'a déjà fait une infinité de fois dans cette infinité de siècles qui nous a précédés » (1).

Le Christianisme n'admet pas cette série illimitée de créations : « Jésus Christ, dit *S. Augustin,* est mort une fois pour nos péchés, il ne mourra plus, la mort n'aura plus d'empire sur lui, et après la Résurrection, les Justes seront toujours avec le Seigneur » (2). Mais tout en repoussant le système des philosophes comme une extravagance, S. Augustin n'aperçoit pas la loi véritable qui régit l'humanité. Il nous semble aujourd'hui que la comparaison de l'état social produit par le Christianisme avec la civilisation ancienne est la preuve la plus évidente du développement progressif de l'humanité. La religion chrétienne en remplaçant le

(1) *Origen.* c. Cels. IV, 62, 65, 66, 68; V, 21.
(2) *Augustin.* De Civit. Dei, XII, 13.

paganisme n'a-t-elle pas réalisé le plus grand progrès qui se soit accompli jusqu'à nos jours? Mais cette vérité, éclatante comme la lumière du soleil, était obscurcie par le dogme de la Révélation. Il a fallu que le Christianisme fît place à la philosophie, pour que la doctrine de la perfectibilité se fît jour. Cependant la lutte de la religion nouvelle avec le monde ancien devait faire germer l'idée du progrès. Le Christianisme se séparait entièrement des religions et des philosophies de l'antiquité; il avait la prétention inouïe de posséder seul la vérité sur Dieu et l'homme, et de convertir toutes les nations à cette vérité. L'opposition des dogmes nouveaux et des croyances anciennes soulevait une foule de questions : pourquoi les Chrétiens rejetaient-ils la foi de leurs pères, de ceux-là mêmes au sein desquels Jésus Christ avait vécu et dont il avait pratiqué le culte? Pourquoi la philosophie qui enseignait presque les mêmes doctrines que le Christianisme, était-elle réprouvée? Les Chrétiens avaient-ils une doctrine supérieure, une loi plus sainte? Toutes ces questions touchaient au dogme du progrès, et firent naître l'idée de la perfectibilité humaine.

N° 2. LE CHRISTIANISME ET LE MOSAÏSME.

Les Chrétiens se rattachent directement au Mosaïsme; ils reconnaissent la Loi Ancienne comme une première révélation de la parole de vie; selon eux cette initiation a reçu son accomplissement dans l'Évangile. Les Juifs ne niaient pas l'avènement d'un Messie; leurs prophètes l'avaient annoncé, ils l'attendaient. Mais le dissentiment était grand entre les Chrétiens et les Juifs sur le rapport qui devait exister entre l'époque messianique et le Mosaïsme. Les Juifs ne voyaient pas dans le Messie le révélateur d'un dogme nouveau, mais un prophète roi que l'imagination orientale se représentait comme un conquérant superbe, répandant la religion de Moïse dans le monde entier. Pour les Chrétiens, l'Évangile est le point de départ d'un nouvel ordre de choses; il procède à la vérité du Mosaïsme, mais comme la plante sort du germe. La nouvelle loi était en germe dans

l'ancienne, mais elle constitue en même temps une innovation (1).

« *Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes; je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir* ». Ces paroles de Jésus Christ marquent la relation du Christianisme avec le Mosaïsme. Puis le *Discours de la Montagne* expose le progrès accompli par l'Évangile, dans ces fameuses antithèses :

Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez point. Et moi je vous dis : quiconque se mettra en colère contre son frère sera condamné par le jugement.

Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Vous ne forniquerez point. Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec concupiscence, l'a déjà souillée dans son cœur.

Vous avez entendu qu'il a été dit : Œil pour œil et dent pour dent. Et moi je vous dis : Ne résistez pas au méchant; mais si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore la gauche.

Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain, et vous haïrez votre ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient (2).

Le progrès réalisé par le Christianisme est évident. Mais ce perfectionnement de la morale soulève une nouvelle question : si l'Évangile est supérieur au Mosaïsme, pourquoi la première Révélation a-t-elle été imparfaite? Les vices de l'ancienne Loi prêtaient aux railleries des ennemis du Christianisme (3). Écoutons la

(1) *Tertull.* adv. Marcion. V, 2 : Eadem quidem divinitas praedicatur in Evangelio, quae semper nota fuerat in lege, disciplina vero non eadem... Creator vetera cessura promisit, novis scilicet orituris... Evangelium Christi a lege avocare debuit ad gratiam. — *Ib.* c. 4 : Cui autem rei misit filium suum? Ut eos qui sub lege erant, redimeret, hoc est, ut efficeret tortuosa in viam rectam, et aspera in vias lenes,... ut *vetera transirent et nova orirentur.*

(2) *S. Matthieu*, ch. V.

(3) *Augustin.* Epist. 136, § 2 : Reddi vix ad liquidum possit cur hic Deus, qui et veteris Testamenti Deus esse firmatur, spretis veteribus sacrificiis delectatus est novis. Nihil enim corrigi asserebat nisi quod ante non recte factum probaretur; vel quod semel recte factum sit, immutari ullatenus non potuisse.

réponse de S. *Augustin;* un partisan de la perfectibilité ne la désavouerait pas : « Rien n'est immobile dans le monde, tout change. L'été remplace l'hiver; le jour la nuit. Combien l'homme ne se modifie-t-il pas, en passant de l'enfance à la jeunesse, de l'adolescence à l'âge mûr et à la vieillesse? et les règles, les lois ne changent-elles pas avec l'âge? Cependant c'est un seul et même Dieu qui préside à tous ces changements. Lui ferons-nous un reproche de cette espèce d'inconstance? Mais qui ne voit que chaque chose était bien en son temps? Qu'arriverait-il si l'hiver durait toujours? si l'homme restait enfant? si à l'enfant on imposait les lois de l'âge mûr, ou si les lois de l'enfance continuaient à régir l'homme fait? Il en est ainsi des révélations que Dieu donne à l'humanité. Il sait ce qui convient à chaque temps, à chaque âge; il change, il ajoute, il ôte; toutes ces modifications dont la raison nous échappe, forment dans les desseins de Dieu une belle harmonie, c'est comme le chant magnifique d'un grand artiste. Gardons-nous donc de croire que ce soit par inconstance ou pour sa satisfaction qu'il opère ces changements; soyons bien convaincus qu'il agit toujours dans notre intérêt » (1).

Ces considérations expliquent les différences qui existent entre l'ancienne Loi et la nouvelle : « Le but de la vie de l'homme est une existence spirituelle, exempte de péché; tel est aussi le but de la vie de l'humanité. Ce but ne peut pas être atteint par des moyens identiques, soit pour les divers individus, soit pour les divers âges du genre humain. La Révélation de Moïse ne pouvait donc être la même que celle du Christ. Un médecin ne donne-t-il pas des remèdes différents à un même malade selon les diverses maladies? De même Dieu a donné des préceptes aux premiers hommes, il en a augmenté le nombre pour leurs descendants, donnant au genre humain des remèdes différents pour des temps différents. S'il a imposé des lois plus faciles aux anciens, c'est qu'il fallait les gouverner par la crainte; Jésus Christ a prescrit des lois plus sévères à son peuple, parce que le temps de la charité était arrivé (2). Mais les différences qui séparent

(1) *Augustin.* Epist. 138, §§ 2, 4, 5, 6.
(2) *Augustin.* Epist. 138, §§ 51, 54; — De Sermone Domini in Monte, I, § 2.

l'Évangile de la Loi n'empêchent pas que la Loi n'ait été une préparation à la charité évangélique; elle est, comme dit l'Apôtre, le précepteur qui nous a amenés à Jésus Christ » (1).

Cette idée est vraie, et elle inspire à S. Augustin de belles réflexions sur le développement progressif de la moralité. La loi de Moïse consacre le talion. Rendre le mal pour le mal, nous paraît aujourd'hui une cruauté indigne d'un législateur; c'était cependant un véritable progrès, car la vengeance qui était sans bornes, reçut des limites. En imposant un frein à la vengeance, le législateur disposa les âmes à pardonner l'injure; la loi du talion prépara ainsi l'oubli des offenses, l'amour des ennemis (2). Il faut tenir compte de cette modification progressive qui s'opère dans les sentiments, lorsqu'on porte des jugements sur les hommes de l'ancienne Loi. Les Manichéens se plaisaient à ravaler les patriarches en montrant tout ce qu'il y avait de mauvaises passions chez eux. S. Augustin leur répond qu'il est injuste de juger les anciens de notre point de vue, qu'on ne peut pas exiger des hommes de la Loi ce qu'on est en droit de demander des hommes de l'Évangile : « L'ignorance seule peut les accuser d'iniquité, parce qu'elle fait témérairement de ses propres croyances la mesure et la règle de toutes choses : que dirait-on d'un homme qui, ne connaissant pas les divers usages d'une armure, entreprendrait de couvrir sa tête de cuissards, mettrait le casque à ses pieds, et se plaindrait ensuite de ne pas réussir à adapter l'armure à ses membres?... Eh bien! telle est la conduite de ceux qui s'étonnent que certaines choses fussent permises aux justes des premiers siècles qui ne le sont plus aux justes de notre âge, et que Dieu, suivant la diversité des temps, ait changé ses commandements » (3). C'est ainsi que la polygamie a été nécessaire dans les temps primitifs pour peupler le monde; aujourd'hui elle doit être réprouvée, parce qu'elle favoriserait la débauche (4).

S. Augustin apprécie du même point de vue le célèbre vol des

(1) *Augustin.* Epist. 145, § 3.
(2) *August.* c. Adimant. Manich. c. 8.
(3) *Augustin.* Confess. III, 7, 13. — Cf. *Id.* De divers. quaest. LXXXIII, Qu. 53, 1.
(4) *Augustin.* De doctrina christ. III, § 26, 27.

[illegible] commis par les Israélites en Égypte. [illegible] [illegible] Judaïsme. depuis les premiers hérétiques j[illegible] [illegible] secte, n'ont cessé de flétrir ce [illegible] son système d'interprétati[illegible] [illegible] par les Hébreux à l'Égyp[illegible] [illegible] la sagesse des Gentils et [illegible] admet le fait, et il l'exp[illegible] [illegible] de l'histoire de notre temp[illegible] [illegible] faire de mal: le comble du vi[illegible] [illegible]. Entre ces points extrêmes [illegible] chez les anciens, tromper l[illegible] [illegible]. Mais, dans les rapports mêm[illegible] [illegible] plus ou moins de bonne foi. Aut[illegible] [illegible] autre chose est d'employer la rus[illegible] [illegible]. Telle fut la conduite des Israélit[illegible] [illegible] de l'humanité, où l'on ne voyait ri[illegible] [illegible] ennemi. Dieu permit qu'ils s'emparasse[illegible] [illegible] appartenant aux Égyptiens; au fond, [illegible] avait pas de vol; les Israélites mé[illegible] [illegible] par leurs longs travaux, les Égyptie[illegible] [illegible]

[illegible] relations de la Loi nouvelle avec la L[illegible] [illegible] dernier point à éclaircir. Les premie[illegible] [illegible] continuèrent à pratiquer la loi de Moïs[illegible] [illegible] de S. Paul, les deux religions se sépar[illegible] [illegible] de cette rupture? Les adversaires d[illegible] [illegible] reproche aux Chrétiens. *Eusè[illegible]* [illegible] difficulté. Le Mosaïsme est une religio[illegible] [illegible]. Moïse ordonna aux Juifs de se rendr[illegible] [illegible] avec leur famille, aux grandes solen[illegible] [illegible] de la Pentecôte et des Tabernacles. Les femme[illegible] [illegible] aller pour se purifier, ceux qui sont tombé[illegible] [illegible] pour expier leurs péchés par des sacrifices

[illegible]

[illegible] XXVIII. Qu. 55.

il n'est pas permis de sacrifier ailleurs que dans la Ville Sainte. Moïse prononce des malédictions contre ceux qui manqueront d'observer un seul point de la Loi. Comment concilier ces ordonnances avec les promesses de Dieu de se choisir un peuple de toutes les nations? La loi de Moïse ne convenait qu'aux Juifs, celle de Jésus Christ était destinée à toutes les nations; l'Évangile devait donc s'affranchir des liens de la Loi » (1).

Le système d'*Eusèbe,* tout en justifiant les Chrétiens de s'être séparés des Juifs, permettait de rendre justice à la Loi de Moïse. Mais à mesure que la séparation se prolongeait, un abîme se creusait entre l'Évangile et le Mosaïsme. Plus on exaltait la puissance de la Loi nouvelle, moins on était disposé à en reconnaître à la Loi ancienne. L'hérésie pélagienne augmenta l'antipathie de l'Église contre le Mosaïsme. Pélage enseignait que la Loi conduisait au royaume de Dieu, aussi bien que l'Évangile. S. Augustin n'admettait d'autre voie de salut que la grâce; il fut ainsi conduit à déprécier l'efficacité de la Loi, pour relever d'autant celle de l'Évangile. S. Paul dit que « la Loi était survenue pour faire abonder le péché ». S. Augustin donna des développements exagérés à cette pensée. D'après lui, la Loi de Moïse a été donnée aux Juifs, non pour prévenir ou pour détruire le péché, mais seulement pour le faire apercevoir; non pour diminuer la concupiscence, mais plutôt pour l'augmenter. Avant la Loi, il pouvait y avoir des vices, il n'y avait pas de péché, puisqu'il n'y avait pas de prohibition. Après la Loi, le mal acquit plus de gravité, parce qu'il s'y joignit le fait de la désobéissance. Il y a plus : la défense, en ouvrant en quelque sorte aux hommes les yeux sur le péché, alluma leurs mauvaises passions, en les excitant à contrevenir à la Loi. C'est ainsi que la Loi a fait abonder le mal. Si l'on demande à S. Augustin, quelle est cette justice divine qui donne des lois aux hommes pour augmenter les péchés, il répond : Dieu a voulu dompter l'orgueil humain; l'homme, tout en péchant, se croyait innocent; la Loi découvrit sa culpabilité, et le mal allant croissant, l'orgueil des hommes fut brisé; ils cherchèrent un remède,

(1) *Euseb.* Demonstrat. Evang. I, 3. 5; XXIII, 1. 2.

un médecin, un sauveur. Quelle a donc été la mission de la Loi? De mettre à nu l'orgueil humain, de le dompter; elle ne voulait pas guérir les malades, mais convaincre les superbes, pour qu'ils sentissent le besoin d'un Sauveur. C'est en ce sens que la Loi a été un précepteur qui conduit à la grâce (1).

Les Pélagiens se récriaient à bon droit contre cette interprétation : « Peut-on dire sans blasphème que Dieu donne des commandements aux hommes pour les rendre plus mauvais? La Loi n'est pas la cause du péché, c'est un précepte saint, juste et bon » (2). Pour voir la doctrine de S. Augustin dans toute son horreur, il faut lire les écrits des Jansénistes. Exagérant la pensée de S. Augustin, ils vont jusqu'à dire que Dieu faisait semblant de vouloir le salut des Juifs, mais qu'au fond il n'en avait aucune envie (3). Ainsi, l'Ancien Testament serait en définitive une comédie que Dieu aurait jouée en vue de l'Évangile!

Voilà comment les préjugés théologiques altérèrent l'idée du progrès qui semblait inspirer les Pères de l'Église dans leur appréciation de l'Ancienne Loi. En réalité, il n'y a pas de progrès, au point de vue du Christianisme; il n'y a qu'une vérité, immuable, révélée par Dieu. Un fragment de cette vérité a été communiqué à Moïse; Jésus Christ a complété la Révélation. Les hommes ne sont pour rien dans ces initiations successives. La véritable doctrine du progrès fait une part à l'homme dans le développement de sa destinée; Dieu l'inspire, le guide, mais la liberté humaine concourt avec la Providence divine. Le Christianisme ne pouvait reconnaître cette influence à l'homme déchu par le péché; sa liberté est viciée, c'est la grâce seule qui opère le bien; l'homme n'est qu'un instrument dans les mains de Dieu.

N° 3. CHRISTIANISME ET PAGANISME.

La question du progrès se représente à l'égard du Paganisme. Les païens n'avaient pas de véritable dogme; ils étaient attachés

(1) *Augustin.* Serm. 26, § 9; 125, 2; 155, 4; — De diversis quaestion. LXXXIII, Qu. 66, 1. 5; — De divers. quaest. ad Simplicium I, §§ 2-4; — De Contin. § 4.

(2) *Julian.* ap. *Augustin.* Oper. Imperf. c. Julian. II, 220.

(3) *Jansen.* T. III, de gratia Christi Salv. (III, 6, p. 116).

au culte des dieux, comme à une croyance venant de leurs ancêtres; mais cet attachement était profond; la religion et l'État étaient intimément unis. Les partisans du passé demandaient aux Chrétiens pourquoi ils s'écartaient d'une tradition universelle sur laquelle la société tout entière reposait. L'objection était embarrassante. La lutte s'établissait entre l'esprit d'immobilité qui caractérise le monde ancien et l'esprit de progrès inauguré par la société chrétienne. Les Pères de l'Église ont conscience de cet esprit, mais leurs conceptions sont vagues; c'est la faible lueur qui suit les ténèbres et annonce le jour.

« Pourquoi, répond *S. Clément* (1), ne continuons-nous pas à nous nourrir du lait auquel nos nourrices nous ont habitués dès l'enfance? Pourquoi ne restons-nous pas attachés à la manière de vivre de nos pères? Pourquoi ne nous conduisons-nous pas, comme nous le faisions, étant enfants? Pourquoi nous corrigeons-nous de nos défauts »? Il y a dans ces paroles une vive image du progrès réalisé par le Christianisme. Le lait des nourrices, c'était le Paganisme; Jésus Christ apporte aux hommes une nourriture plus substantielle. L'antiquité était l'enfance du genre humain; parvenu à l'âge adulte, il ne pouvait plus se conduire d'après les règles qui avaient guidé ses premières années; sa moralité était plus élevée, son ambition plus grande.

Arnobe, dans son Apologie du Christianisme (2), répond à la même objection. Son point de vue est celui de S. Clément, mais l'idée du progrès a déjà fait un pas. Arnobe montre l'homme et l'humanité se perfectionnant sans cesse; le progrès ne date pas du Christianisme, il se manifeste, dès qu'il y a des hommes : « Si c'est un grief contre le Christianisme de s'écarter de l'ancien culte, il faudra aussi accuser nos ancêtres d'avoir commencé à se nourrir des fruits de la terre, au lieu de glands; à se couvrir d'habits, au lieu d'écorces ou de peaux; à habiter les maisons, au lieu du creux d'un arbre ou d'un antre. C'est une loi de la nature humaine de préférer le bien au mal, l'utile à l'inutile; les hommes

(1) *Clement. Alex.* Cohortat. ad Gent. c. 10, p. 25.
(2) *Arnob.* c. Gent. Lib. II.

modifient en conséquence leurs mœurs, leurs usages, leurs institutions. Ceux qui aujourd'hui adressent aux Chrétiens le reproche de déserter les vieilles coutumes, n'ont-ils pas eux-mêmes changé leur manière de vivre, leur religion, leurs lois? Mais disent-ils, votre religion est nouvelle, votre culte inouï ». *Arnobe* répond « que toutes les choses humaines ont un commencement, et par conséquent tout est également nouveau, philosophie, art, religion. Nous connaissons la date de la naissance de vos dieux, dit-il aux païens, et vous reprochez la nouveauté à une doctrine dont l'auteur est sans commencement comme sans fin » (1)!

A mesure que le Christianisme prenait racine dans les mœurs, l'autorité des ancêtres perdait de son poids. Les Pères finirent par opposer hardiment la raison à la tradition. *Origène* entra le premier dans cette voie; répondant à Celse qui soutenait qu'il fallait suivre la foi de ses pères, il dit : « Les philosophes ont fait ce que vous nous reprochez; ils ont reconnu la fausseté des superstitions anciennes, et ils les ont abandonnées ». Origène dénie toute autorité à la tradition, à moins qu'elle ne soit en harmonie avec la vérité : « Si elle est contraire à la vérité, c'est un devoir de la rejeter. Les plus funestes usages n'ont-ils pas pour eux l'antiquité? Les Indiens sont anthropophages, les Scythes vont jusqu'à manger leurs parents, d'autres immolent leurs enfants; les Perses épousent leurs mères, leurs filles; ces usages sont-ils sacrés parce qu'ils sont anciens? La tradition par elle-même n'a donc aucune valeur » (2).

Transportée sur ce terrain, la discussion entre le Christianisme et le Paganisme donnait tout avantage aux Chrétiens. Il fut facile à *Eusèbe* de démontrer qu'ils avaient eu raison de rejeter les doctrines des Gentils. Les philosophes eux-mêmes lui viennent en aide pour combattre les fables païennes. Les Néoplatoniciens firent un suprême effort pour concilier la religion du peuple avec les spéculations des sages, mais le sens mystique qu'ils cher-

(1) *Comparez* plus haut, la Réponse de S. Ambroise à Symmaque (p. 236).

(2) *Origen. c.* Cels. V, 35, 36, 27. — Cf. *Lactant.* Divin. Instit. II, 7 : Id solum rectum est, quod ratio praescribit.

chaient dans les fables n'existait que dans leur imagination; la vraie théologie païenne n'était autre chose que ces mêmes fables, prises au pied de la lettre. A quoi aboutissait en définitive le paganisme? A placer le souverain bien dans le plaisir. Le Christianisme met la fin de l'homme dans l'union avec Dieu (1).

Il restait aux païens une objection contre la théorie chrétienne. Pourquoi Jésus Christ n'est-il pas venu plutôt, pour faire jouir le monde entier du bienfait de la vérité? « Il faut croire, répond *S. Augustin*, que le Fils de Dieu a choisi l'époque la plus propre à recevoir la prédication évangélique. Chaque âge de l'humanité a besoin de croyances qui soient en harmonie avec le développement intellectuel et moral des hommes. Ce qui convient à l'enfance, ne convient pas à la jeunesse, les règles qui sont données à l'adolescence seraient mauvaises pour l'âge mûr. Vouloir la même loi pour l'humanité, depuis le premier homme jusqu'à la fin du monde, c'est vouloir qu'il n'y ait qu'un seul âge » (2).

Telle est la doctrine que les Pères de l'Église opposent à l'immobilité antique. Il est évident qu'ils n'ont pas une idée claire de la loi du progrès. Ils aperçoivent la supériorité du spiritualisme chrétien sur le matérialisme païen, mais ils ne voient pas un véritable progrès dans cette succession de formes religieuses. L'idée du progrès est identique avec celle de la perfectibilité humaine; elle suppose que l'homme et l'humanité vont sans cesse en se perfectionnant. Nous appliquons aujourd'hui cette théorie au Christianisme en ce sens, que Jésus Christ, tout en s'inspirant du passé, a ouvert une voie plus large à l'humanité. Cela implique que le Christianisme pas plus que les religions anciennes, n'est une révélation divine, mais qu'il y a une révélation permanente de Dieu dans l'humanité. Le Christianisme n'admet pas qu'il y ait une révélation en dehors de celle de Moïse et de Jésus Christ; la Gentilité n'est à ses yeux que l'empire de l'erreur, du démon. Le Christianisme remplace la Gentilité, mais ce passage du monde païen au monde chrétien n'est que le pas-

(1) *Euseb.* Praepar. Evang. II, 7; III, 82, sqq. VII, 1, sqq.
(2) *Augustin.* Epist. 102, § 14; — De divers. quaestion. LXXXIII, Qu. 44.

sage des ténèbres à la lumière, de l'erreur absolue à la vérité absolue. Ainsi il n'y a pas de progrès véritable pour le passé; et pour l'avenir, il ne peut pas y en avoir. L'âge ouvert par Jésus Christ est le dernier. Il a révélé la vérité; dès qu'elle sera répandue par toute la terre, la fin du monde arrivera.

On voit qu'il était impossible aux Pères de l'Église de s'élever à la doctrine du progrès, telle que la conçoit la philosophie moderne. Leur lutte contre l'antiquité, l'incontestable supériorité du Christianisme contient seulement le germe de cette doctrine. Mais ce germe ne pouvait se développer au sein d'une religion révélée; pour fructifier, il devra passer dans les mains de la philosophie.

N° 4. CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE.

La philosophie ancienne, comme l'antiquité tout entière, a été une préparation au Christianisme. Cette vérité qui nous frappe aujourd'hui par son évidence, ne pouvait être aperçue avec la même clarté au milieu de la lutte que la religion nouvelle eut à soutenir contre les partisans de l'ancien ordre de choses. Le paganisme et tout ce qui s'y rattache était considéré comme l'œuvre du démon. La philosophie n'échappa pas à cette réprobation; elle était, disaient les Chrétiens, le produit de l'esprit du mal, inventée pour la perte des hommes (1). Cependant la philosophie, comme pour repousser ces aveugles imputations, nourrit dans son sein les plus profonds penseurs du Christianisme. Sortis de la philosophie, ces nouveaux Chrétiens, tout en plaçant la religion au-dessus des spéculations philosophiques, ne pouvaient partager les préjugés de leurs frères contre la sagesse païenne. Comment auraient-ils vu l'œuvre du démon dans les sublimes conceptions qui avaient nourri leur jeunesse? La philosophie continua à les éclairer même après leur conversion, et leur donna une largeur de sentiments que les disciples du Christ ne possédaient pas. Platon les avait initiés au Christianisme; en comparant la marche de l'humanité avec le développement de leur foi,

(1) *Clement. Alex.* Strom. I, 1, p. 326; I, 16, p. 366.

ils se demandèrent, si la philosophie n'avait pas été pour les peuples de l'antiquité, ce qu'elle avait été pour eux-mêmes, une éducation divine, préparant les âmes à l'Évangile. La chaîne entre le passé et le présent était ainsi renouée, l'unité de l'esprit humain reconnue.

S. Justin est le premier philosophe chrétien dont il nous reste des écrits. Né dans le paganisme, le besoin d'une croyance plus pure l'entraîna dans les écoles des philosophes; il étudia successivement tous les systèmes, mais il ne trouva la satisfaction des désirs qui tourmentaient son âme que dans le Christianisme. Cependant il continua à porter le manteau de philosophe, et il ne renia pas ses maîtres. S. Justin reconnaît que les anciens ont pu apercevoir une partie de la vérité, la lumière divine éclairant tous les hommes (1). Ceux qui avant la venue de Jésus Christ, ont obéi à la voix intérieure qui les guidait, sont Chrétiens, qu'ils aient vécu parmi les Grecs ou parmi les Juifs (2).

Les sentiments de S. Justin reçurent de magnifiques développements dans l'école d'Alexandrie. *S. Clément* attaque de front les détracteurs de la philosophie, les partisans d'une unité chrétienne limitée aux disciples du Christ. Il s'élève avec force contre ceux qui réprouvent la philosophie comme une invention du démon (3); la vérité ne peut émaner que de Dieu, ce que la philosophie contient de vrai doit donc avoir sa source en Dieu (4). La philosophie est un don de la Providence (5), elle a eu une mission providentielle. Le Mosaïsme est dans l'opinion des Chrétiens, une préparation au Christianisme. Mais quel est le rôle de la Gentilité? Les Hébreux n'étaient pas le seul peuple appelé au salut, la prédication évangélique devait profiter aux païens comme aux Juifs; les prophètes avaient même prédit que le Messie, per-

(1) *Justin.* Apolog. II, 13 : οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου ἀπορᾶς, ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα.

(2) *Justin.* Apol. I, 46 : οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, Χριστιανοί εἰσι... οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος, κ. τ. λ. Cf. Dialog. c. Tryph. c. 45.

(3) *Clement. Alex.* Strom. I, 17, 18, p. 366, sqq.; VI, 17, p. 822, sq.

(4) *Clement. Alex.* Strom. I, 19, p. 371, sq.

(5) *Clement.* Strom. I, 1, p. 326, sq. : θείας ἔργον προνοίας. *Ib.* I, 2, p. 327 : θείαν δωρεὰν Ἕλλησι δεδομένην.

sécuté par le peuple de Dieu, trouverait ses plus ardents prosélytes au sein des Gentils. Il fallait donc aussi préparer les Grecs à recevoir le bienfait de l'Évangile : telle fut la mission de la philosophie, d'après S. Clément.

Embrassant dans sa pensée les destinées de l'humanité depuis la naissance du premier homme jusqu'à la venue du Christ, *S. Clément* voit dans les révélations successives faites par Dieu au genre humain une seule révélation, qui a varié d'après les circonstances et les lieux, mais qui au fond est identique. Il n'y a donc qu'une seule loi de salut, émanée d'un seul Dieu, s'adressant à l'humanité entière, sans distinction entre les Juifs et les Grecs (1). Mais le mode de communiquer la vérité diffère suivant les divers peuples. Aux Juifs Dieu a révélé le chemin de la vérité par des prophètes; aux Grecs il a donné la philosophie, les philosophes sont les prophètes de la Grèce. Les Gentils et les Juifs ont été préparés par des voies différentes, mais par le même Dieu, à la prédication de l'Évangile; l'apparente diversité qui existait avant la venue du Christ a été détruite par le Sauveur : Juifs et Gentils, Grecs et Barbares ne forment plus qu'un seul peuple (2).

Cette doctrine est celle de la philosophie moderne, mais elle est altérée chez les Pères de l'Église par le dogme de la Révélation. Dieu a communiqué la vérité à Moïse et aux prophètes; Jésus Christ est venu accomplir la Loi. Cette révélation miraculeuse est la seule voie de salut. Pour y faire participer les païens, il faut avoir recours à de nouveaux miracles. Il était difficile, même aux Chrétiens sortis de la philosophie, d'admettre que les anciens eussent aperçu, par les seules lumières de la raison, une partie des vérités enseignées par Moïse et Jésus Christ. S. Justin, S. Clément et tous les Pères admettent que les philosophes ont puisé directement ou indirectement aux Écritures Saintes (3). Cette hypothèse fabuleuse, inspirée par la nécessité de sauver le

(1) *Clément*. Ibid. Strom. VI, 13, p. 793.

(2) *Clément*. Strom. VI, 5, p. 761; VI, 6, p. 762; I, 5, p. 331; VI, 17, p. 823.

(3) *Selden* (De jure naturae et gent. I, 2) a recueilli quelques passages. On pourrait en ajouter un grand nombre. *Eusèbe* dit formellement que Platon n'a fait que traduire en grec les livres sacrés des Hébreux (*Praepar. Evang.* XIII, Procem.).

dogme de la Révélation, détruit la conception d'un développement progressif de la vérité. On ne peut plus dire avec S. Clément que la philosophie est une préparation à l'Évangile, puisque la philosophie n'est qu'un vol fait à Moïse; c'est donc en définitive le Mosaïsme qui est la seule préparation à la Loi nouvelle. Toute la Gentilité est absorbée par les Juifs. Tout est Révélation. Or, la Révélation ne permet pas d'accepter un progrès humain dans le passé et elle rend ce progrès tout à fait impossible pour l'avenir.

N° 5. LE CHRISTIANISME ET LES SECTES.

Quand on met le Christianisme en regard de la Gentilité et du Mosaïsme, le progrès réalisé par la religion nouvelle éclate avec tant d'évidence, qu'on a de la peine à comprendre comment la théorie de la perfectibilité n'est pas sortie de la lutte des deux sociétés. C'est que le dogme de la Révélation sur lequel le Christianisme repose, mutile le passé et ne laisse aucune ouverture au progrès pour l'avenir. L'antiquité ne se rattache au Sauveur que par la tradition hébraïque. La Gentilité reste endehors de la voie du salut; il y a donc schisme, séparation profonde entre l'antiquité païenne et le Christianisme. D'un autre côté, la doctrine chrétienne, tout en se posant comme la continuation de la Loi de Moïse, a la prétention d'accomplir la Loi. Par Jésus Christ, l'humanité est en possession de la vérité absolue; dès lors il ne peut plus être question d'un progrès nouveau. La philosophie et l'esprit de libre examen, s'affranchissant des entraves d'un dogme exclusif, essayèrent de renverser ces barrières.

La parole évangélique était un ferment jeté dans le monde intellectuel; elle agita puissamment les esprits. Dans une société qui paraissait épuisée, il se manifesta tout à coup un mouvement prodigieux. L'influence des anciennes écoles philosophiques ou religieuses, l'action des erreurs ou des passions humaines firent naître une foule de sectes. Les sectes ont été flétries du nom d'hérésies. Elles méritaient d'être condamnées en ce sens que les croyances formulées par l'Église pouvaient seules faire l'éducation du genre humain pendant le moyen âge. Mais si l'humanité doit se féliciter de la victoire remportée par l'unité sur la diver-

sité, le temps est venu de reconnaître ce qu'il y a de vrai dans la protestation des sectes contre la religion officielle. Un des éléments d'avenir renfermés dans les hérésies, est l'idée du progrès, de la perfectibilité, qui est devenue le dogme fondamental de la philosophie moderne.

On croirait que les sectes étaient dans l'heureuse nécessité d'en appeler au progrès. Elles s'écartaient d'une doctrine qui prétend être en possession exclusive de la vérité; elles étaient forcées par conséquent de nier ce Christianisme immobile. De là, à admettre un Christianisme perfectible, il n'y avait qu'un pas. Mais ce pas était immense : ce n'était rien moins que le passage d'une religion fondée sur une incarnation miraculeuse à une religion fondée sur une révélation permanente. Les Hérésiarques pas plus que les Pères de l'Église, n'eurent une vue claire de la perfectibilité; mais, par la force des choses, le travail des sectes favorisa le développement de l'idée du progrès.

L'idée de l'éducation progressive du genre humain est en germe dans cette conception de S. Justin et de S. Clément, que les philosophes et les prophètes ont préparé l'humanité au bienfait de l'Évangile. Dans la doctrine de S. Clément, les morts eux-mêmes participent à la loi du salut. La mort n'est pas une solution du lien qui unit les hommes; les générations passées comme les générations futures forment un tout, que Dieu éclaire de sa lumière en proportionnant ses enseignements à la culture morale et intellectuelle des créatures (1). Cette manière d'envisager les relations entre le Christianisme et l'humanité antérieure est une inspiration de la philosophie plutôt que de l'esprit chrétien. Elle reçut son développement endehors de l'Église officielle, dans la secte puissante des Gnostiques qui se rattache sous certains rapports à la philosophie chrétienne d'Alexandrie.

Les Gnostiques considèrent le Christianisme comme une des phases de la révélation permanente de Dieu. Le Christianisme se lie à l'humanité antérieure, et il ne ferme pas toute ouverture à

(1) *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. I, p. 459, 460; — *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 924.

de nouveaux progrès (1). Comme les Chrétiens, les Gnostiques voient dans le Mosaïsme l'initiation primitive dont l'Évangile est l'accomplissement; mais, à la différence des Chrétiens, ils ne procèdent pas exclusivement du Mosaïsme; la Perse, l'Inde même fournirent des éléments à leur doctrine. La conscience de cette filiation élargit leur point de vue. Toutes les religions, toutes les philosophies de l'antiquité sont, à leurs yeux, une préparation du Christianisme; Zoroastre a une autorité égale à celle de Moïse. Les philosophes grecs ne sont pas exclus de la révélation universelle, mais ils jouent un rôle secondaire; plus oriental que grec, le Gnosticisme confond la philosophie de la Grèce avec les dogmes de l'Orient. Les Gnostiques sont convaincus de la supériorité du Christianisme : l'*Eon* a mis fin à l'empire des esprits inférieurs qui régnaient jusque là. Mais le Christianisme des Gnostiques diffère considérablement du Christianisme occidental. Les Pères de l'Église révèrent Jésus Christ comme le Fils de Dieu; la révélation est accomplie, il ne s'agit pour l'humanité que de marcher dans la route qui lui est tracée par le divin Sauveur. Les Gnostiques ne contestent pas ce qu'il y a de divin dans le Christ et son œuvre, ils croient que l'idée divine s'est manifestée dans Jésus, mais d'après eux sa doctrine est mêlée d'éléments humains qui en altèrent la perfection; l'idée divine doit se dégager de cet alliage impur (2). Pénétrons au fond des symboles, des vagues aspirations des Gnostiques, nous découvrirons dans leur théorie du développement religieux le principe de la perfectibilité appliqué non seulement à la préparation du Christianisme, mais aussi à son évolution. Sous ce rapport la Gnose est supérieure au Christianisme orthodoxe; mais, comme religion, le Gnosticisme était vicié dans son principe. Il voulait fondre l'esprit oriental avec le génie de l'Occident; la tentative était prématurée, elle échoua.

La grande difficulté qui arrêtait les sectaires, c'était la puissante figure de Jésus Christ dans laquelle eux aussi reconnaissaient une manifestation de Dieu, bien qu'ils altérassent plus ou

(1) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. II, p. 716, 723.

(2) *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 704, 705, 692.

moins la doctrine orthodoxe. Comment concevoir que l'humanité puisse dépasser ce que Dieu a révélé? L'Église, forte de l'autorité de Jésus Christ, déclara que rien ne pouvait être ajouté à la tradition consacrée, que toute innovation était illicite (1). Les sectes cherchèrent dans l'Évangile une autorité pour l'opposer à l'Église.

Jésus Christ avait dit : *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité... Je prierai le Père, et il vous enverra un autre Paraclet (Consolateur), pour qu'il demeure avec vous toujours, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point. Mais vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera au milieu de vous, et sera en vous. Je ne vous laisserai point orphelins, je viendrai à vous... Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit* (2). Ces paroles du Christ paraissaient ouvrir la voie à une révélation nouvelle; il pouvait y avoir des innovations licites, mais à une condition, c'est qu'elles fussent l'œuvre du Saint Esprit. Un sectaire exalté crut sentir en lui cette puissante inspiration. *Montan* se proclama hardiment le *Paraclet* annoncé par Jésus Christ comme devant accomplir la loi nouvelle; il éleva ses extases à la hauteur d'une révélation divine (3). La secte des *Montanistes* aurait peut-être passé inaperçue comme beaucoup d'autres, si un Père de l'Église ne l'avait rendue célèbre par l'éclat de sa défection. *Tertullien* est grand par le sentiment plus que par la science; on l'a nommé « le Bossuet de l'Afrique » (4); l'instinct démocratique de notre siècle a deviné plus juste, en le plaçant au rang des plus grands révolutionnaires (5). Il osa, en effet, dépasser les limites de l'Église, et proclamer que le Christianisme n'est pas le dernier mot de Dieu.

(1) *Tertullian.* De Jejun. 13 : Praescribitis constituta esse solemnia huic fidei scripturis vel traditione majorum, nihilque observationis amplius adjiciendum, ob illicitum innovationis.

(2) *S. Jean,* XVI, 12, 13, 16, 17, 26.

(3) *Neander,* Geschichte der christlichen Religion, T. I, 2, p. 894, 881, 882.

(4) *Chateaubriand,* Études historiques.

(5) Proudhon.

« Quel est l'objet de la religion? C'est l'éducation des hommes. L'humanité a péché en Adam; elle a perdu par là la perfection qu'elle aurait atteinte, si elle avait obéi aux ordres du Créateur (1). Déchue, elle doit être ramenée à Dieu; tel est le but de la Révélation. « La Révélation est permanente; Dieu ne se manifeste pas seulement à un moment donné. L'inspiration divine est nécessaire à l'homme pour le relever de sa chute, cette inspiration doit donc le guider depuis le principe du monde jusqu'à son dernier jour. Mais la vérité est communiquée à l'humanité progressivement, d'après les temps. La nature nous montre que tout naît et se développe successivement. La terre reçoit une graine, de là naît une tige, la tige devient un arbrisseau; ensuite, les branches et les feuilles s'accroissent, et prennent la figure et la grandeur d'un arbre; le bourgeon s'enfle et donne naissance à la fleur, la fleur produit le fruit; le fruit aussi est informe d'abord et sans saveur, mais mûrissant avec le temps, il acquiert la douceur et le goût qui le distinguent. La nature est l'image de l'éducation de l'humanité. Les hommes, rudes et incultes, commencèrent par craindre Dieu. La Loi et les Prophètes développèrent ce premier germe; c'est l'époque de l'enfance du genre humain. L'Évangile continua cette éducation, l'humanité avait atteint l'âge de la jeunesse. Ce que Jésus Christ a commencé, le Paraclet l'achèvera, ce sera l'époque de l'âge mûr » (2). Quelle loi préside à cette évolution? « La révélation divine est une, comme la source d'où elle émane. Le Paraclet enseigne au fond la même vérité qui a été communiquée par Dieu à Adam. Dans le commandement donné à Adam étaient renfermés et la Loi de Moïse et l'Évangile et la Révélation nouvelle du Paraclet, mais Dieu développe ce germe suivant les temps. Ce développement entraîne la nécessité de modifications successives, qui, sans toucher à la vérité éternelle, invariable, s'accommodent aux besoins de l'homme pour le guider dans le chemin du salut (3). A mesure que le genre humain avance dans

(1) *Tertull.* adv. Marcion. II, 2.

(2) *Tertull.* De virgine velata, c. 1.

(3) *Tertull.* De virg. vel. c. 2 : Nec adimamus hanc Dei potestatem, pro temporum conditione legis praecepta reformantem in hominis salutem.

cette voie de l'éducation divine, les préceptes dépouillent ce qu'ils avaient de dur dans les premiers âges; ils s'épurent, en même temps que les exigences de la Loi augmentent. Ce progrès éclate dans le passage du Mosaïsme au Christianisme. La Loi de Moïse était une loi matérielle faite pour des hommes matériels; les sacrifices matériels, la circoncision du corps qu'elle prescrivait, ont été remplacés par le sacrifice spirituel, par la circoncision de l'âme (1). Le Mosaïsme consacrait le talion, la vengeance; l'Évangile est une religion de douceur, de pardon » (2). Le progrès s'arrêtera-t-il au Christianisme? Le Paraclet vient en aide à Tertullien pour se dégager des liens d'une Église immobile dans lesquels son génie ardent se trouvait à l'étroit. Il ne veut pas croire que « la grâce de Dieu cesse jamais d'inspirer le genre humain; la faiblesse de l'homme ne supporterait pas le poids de la vérité absolue et des devoirs que la connaissance entraîne. Jésus Christ ne l'a pas révélée en entier, le Paraclet achèvera l'œuvre que le Christ a commencée » (3). La révélation montaniste sera-t-elle la dernière? Tertullien n'aurait pu le soutenir, sans se mettre en contradiction avec le principe de sa croyance. Il croit que « la grâce de Dieu éclairera l'homme jusqu'à la fin des siècles » (4). Le but de cette intervention divine, c'est le perfectionnement de l'homme (5).

Telle est la doctrine de Tertullien. Tout en désertant l'Église, il ne s'affranchit pas de la domination des doctrines régnantes. La révélation chrétienne s'était opérée par l'incarnation miraculeuse du Verbe; les révélations du Paraclet se font dans des extases

(1) *Tertullian.* adv. Jud. c. 3, 6.

(2) *Tertullian.* ib. c. 3.

(3) *Tertullian.* De virg. vel. c. 1 : Cum propterea Paracletum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina, ab illo vicario Domini spiritu sancto.

(4) *Tertull.* De virgine vel. c. 1 : Operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei.

(5) *Tertull.* ib. Quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?

également miraculeuses. Mais peu importe la forme, l'instrument du progrès, il suffit à la gloire de Tertullien, d'avoir osé s'élever contre l'immobilité de l'Église régnante; ses hardies aspirations furent traitées d'hérétiques; elles seront recueillies par les libres penseurs, également hérétiques, mais dont l'hérésie ne sera plus condamnée par l'humanité.

SECTION II. — PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DU POINT DE VUE CHRÉTIEN.

La conception historique qui découle d'une doctrine philosophique ou religieuse peut servir à apprécier la vérité relative de cette doctrine. La philosophie, la religion doit être assez large pour accepter tout l'héritage du passé en le dominant; elle doit en même temps laisser une ouverture aux progrès de l'avenir. Le Christianisme a la prétention de devenir la Loi de l'humanité; mais il n'a pas satisfait cette haute ambition, parce qu'il a en lui quelque chose de trop exclusif pour devenir universel. Cet esprit d'exclusion se révèle dans la première Philosophie de l'Histoire conçue du point de vue chrétien; il est tellement inhérent au Christianisme, qu'il se reproduit dans tous les essais analogues qui ont été tentés par des écrivains catholiques. L'époque, le génie des auteurs n'y apportent guère de différence : l'Histoire universelle de Bossuet présente les mêmes caractères et les mêmes défauts que l'Essai de *S. Augustin*.

S. Augustin n'a pas écrit un traité sur l'histoire; ses préoccupations, ses études étaient toutes pour la théologie. Mais on peut construire un système historique avec les traits épars qui se trouvent dans ses ouvrages (1). Le point de départ de S. Augustin est digne de son génie et de la religion qui l'inspire. La Providence régit l'humanité comme les individus. L'action divine sur les individus reste presque toujours un mystère. Dieu seul sait la destinée de chaque homme; mais la mission de l'humanité, l'intervention de Dieu dans l'élévation et la décadence des empires, éclatent dans l'histoire. Nous pouvons donc suivre l'action du

(1) *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, T. II, p. 395.

gouvernement providentiel sur les peuples (1). La marche des choses humaines, dirigées par la Providence, voilà réellement toute la philosophie de l'histoire. Mais pour qu'elle soit la représentation de nos destinées, il faut qu'elle s'appuie sur une étude attentive des faits; elle doit tout comprendre, rien exclure. Alors le passé de l'humanité sert à éclairer son avenir, la philosophie de l'histoire devient une prophétie. Tel n'est pas le procédé de S. Augustin; la théologie le domine, il s'appuie sur la foi plus que sur la raison. Ses autorités sont les faits et les prophéties; mais au lieu de faire sortir les prophéties des faits, il impose les prophéties aux faits (2). Les livres sacrés sont pour lui l'autorité suprême, les prophéties ont plus de poids à ses yeux que les Thucydide et les Tacite, il dédaigne la science profane (3). On voit déjà que l'histoire universelle de S. Augustin ne sera autre chose que l'histoire du peuple de Dieu.

S. Augustin part d'une comparaison qui a longtemps régné dans les ouvrages historiques. Il compare l'humanité à l'homme : la vie du genre humain depuis Adam jusqu'à la consommation des choses est analogue à celle de l'individu (4). L'homme passe de l'enfance à la jeunesse et de l'âge mûr à la vieillesse; on peut distinguer les mêmes degrés dans le développement de l'humanité. La comparaison est devenue banale; cependant S. Augustin remarque avec raison qu'elle n'est pas l'expression de la vérité. Dans l'individu, les divers âges sont successifs; dans l'humanité, ils peuvent coexister. Une différence plus considérable, c'est que l'homme dépérit à mesure qu'il avance vers la vieillesse, tandis que le genre humain n'arrive à la perfection qu'à la fin de sa carrière (5). Il y a dans cette observation de S. Augustin le germe

(1) *Augustin*. De vera relig., § 46.

(2) *Augustin*. De vera relig., § 46 : Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive futurarum, magis credendo, quam intelligendo valet.

(3) *Augustin*. De Civit. Dei, XVIII, 11 : Nos vero in nostrae religionis historia fulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodocunque sese habeant caetera in saecularibus literis.

(4) *Augustin*. De vera relig., § 50 : Universum genus humanum, cujus tanquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem hujus saeculi.

(5) *Augustin*. Retract. I, 26; — De Genesi c. Manich. I, § 40; — De vera relig., § 49.

d'un système plus vrai que celui des divers âges de l'humanité : le développement progressif des sociétés, leur marche vers un idéal qu'elles ne doivent atteindre qu'à la dernière limite de leur existence. Suivons S. Augustin dans l'appréciation qu'il fait des divers âges ; nous verrons que le principe vrai qui l'inspirait au début est altéré par l'esprit exclusif du dogme chrétien.

S. Augustin distingue trois âges dans l'humanité, l'adolescence, l'âge mûr et la vieillesse; il soudivise chaque âge en deux périodes. Le caractère particulier de l'adolescence, c'est que l'humanité est sans loi, livrée à la matière. La première époque de cet âge comprend l'enfance, depuis Adam jusqu'à Noë; les hommes sont absorbés par les soins de leur conservation et de leur développement physique; il reste à peine une trace de cette existence végétative. La seconde époque va de Noë jusqu'à Abraham; la langue se forme, la mémoire du passé commence à naître, mais l'humanité ne sort pas encore de l'état matériel, caractère distinctif du premier âge (1). Le second répond aux divers degrés de l'âge mûr; il comprend les temps de la Loi, depuis Abraham jusqu'à Jésus Christ. La raison se développe, elle connaît le péché; l'homme lutte contre la matière, mais il succombe, parce que la grâce ne l'a pas encore délivré de la servitude de la concupiscence. A la fin du second âge, il y a comme une annonce du règne de Dieu, de l'avénement du Christ par les prophètes. Avec ces prédictions coïncide l'Empire romain qui prépare la voie au Christianisme (2). S. Augustin a surtout en vue le peuple de Dieu, il tient peu de compte des autres empires. Cependant il y a dans la succession de ces empires, dans leur grandeur et leur chute, un vaste champ pour la philosophie de l'histoire, même considérée du point de vue chrétien. Mais S. Augustin s'occupe à peine de l'histoire profane. Il la divise en deux grands empires; celui des Assyriens domine en Orient; celui des Romains en Occident; quand le premier finit, le second commence; les autres royaumes ne sont que des rejetons de celui-ci (3). Le troisième

(1) *Augustin.* De Genesi c. Manich. I, § 35 ; — De vera relig., § 48.
(2) *Augustin.* De Genesi c. Manich. I, 37-39 ; — De Civit. Dei, XVIII, 27.
(3) *Augustin.* De Civit. Dei, XVIII, 2.

âge s'ouvre avec Jésus Christ, c'est celui de la grâce; avec le secours de Dieu, les hommes peuvent combattre la concupiscence et obtenir la vie éternelle. On ne peut déterminer la durée de ce troisième âge; il se terminera par le jugement dernier (1).

S. Augustin ne développe pas son système dans les détails, mais les idées dominantes suffisent pour l'apprécier. L'histoire n'a qu'un seul intérêt pour le *docteur de la grâce :* il y voit une prophétie de la venue du Christ, il y cherche, non pas les causes des vicissitudes des Empires, mais le développement de ce qu'il appelle la Cité de Dieu, c'est-à-dire, la société des saints qui se prépare et se forme par l'action de la grâce divine. A la cité de Dieu, il oppose la cité terrestre, celle des hommes inspirés par l'amour de la gloire et des biens de ce monde. Ces deux cités existent depuis le commencement des choses (2). La division des hommes, vivant selon la chair ou selon l'esprit, domine la division du genre humain en nations. Les nationalités ne jouent aucun rôle dans la théorie de S. Augustin : au sein de chaque peuple, il y a des hommes justes et des hommes injustes, voilà la seule distinction qui ait une importance réelle (3). L'une des cités est prédestinée à régner avec Dieu, l'autre à subir les tortures de l'enfer avec Satan (4).

Cette conception de l'humanité est une conséquence rigoureuse du péché originel. Nous avons dit que ce dogme détruit l'unité du genre humain, en le partageant en une masse de réprouvés et un petit nombre de saints. Emprisonné dans cette fausse croyance, S. Augustin ne pouvait pas se faire une idée juste du développement de l'humanité. La Cité divine est en germe dans le peuple de Dieu, la Cité terrestre se compose de la Gentilité. On croirait que S. Augustin doit exalter le peuple de Dieu, la Loi de Moïse comme ayant préparé l'avénement du Christ. Mais ici se manifeste

(1) *Augustin.* De divers. quaestion. LXXXIII, quaest. 61, 7; 66, 3. 7. — De catechizand. rudib., § 39; — De Genesi c. Manich. I, 41.

(2) *Augustin.* De Civ. Dei, XIV, 28; — De catechiz. rudib., § 31.

(3) *Augustin.* De Genesi ad Litter. XI, § 20; — De Civit. Dei, XIV, 1.

(4) *Augustin.* De Civ. Dei, XV, 1 : Una praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera, aeternum supplicium subire cum diabolo.

le vice de tout le système. La théologie de S. Augustin sacrifie la liberté à la grâce : dans sa conception historique, c'est encore l'action de Dieu qui domine les hommes. L'humanité est une masse corrompue, viciée par le péché originel, elle n'est capable que de mal; comment donc pourrait-elle par ses progrès préparer le règne du Christ? Le peuple de Dieu lui-même n'est pas exempt de cette réprobation. La Loi de Moïse, bien qu'elle soit une révélation divine, n'a pas pour but de sauver les hommes, mais de leur faire sentir la nécessité d'un Sauveur. Les trois premiers âges de l'humanité ne préparent donc pas le quatrième; le péché, loin de diminuer sous l'empire de la Loi, va en augmentant. Si pendant le quatrième âge, l'humanité peut faire son salut, ce n'est pas à ses efforts qu'elle le doit, mais à une intervention miraculeuse de Dieu, à l'incarnation de Jésus Christ (1).

S. Augustin comprend encore moins l'antiquité païenne. Il est presque impossible à un Chrétien de rendre justice à la Gentilité. Ce qui y domine, c'est l'amour de la gloire chez les héros, la confiance dans les forces de la nature humaine, chez les philosophes. Or le Christianisme ravale l'ambition au-dessous des plus viles passions (2), et il flétrit l'orgueil philosophique comme la source du mal. La Gentilité tout entière est donc condamnée, c'est la cité terrestre; quand le grand jour du dernier jugement arrivera, elle formera l'empire de Satan. Ainsi, dans l'histoire comme dans la théologie, S. Augustin aboutit à annihiler le libre développement de l'espèce humaine. L'action de Dieu a une telle influence, qu'elle ressemble au fatalisme. Plus de progrès; un système de grâce et de punition dont la raison échappe à l'intelligence. L'humanité, comme l'homme, doit abdiquer et se soumettre à l'action divine, sans qu'elle puisse par ses efforts diminuer l'empire du mal. Voilà où conduit le gouvernement providentiel, avec les dogmes du Christianisme.

(1) *Augustin.* De Genesi c. Manich. I, 37-39; — De vera relig. 113.
(2) *Augustin.* De lib. arbit. I, 18.

NOTE DE LA PAGE 128.

DE LA FIN PROCHAINE DU MONDE.

TÉMOIGNAGES DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

S. Ephrem.

« Le royaume des cieux va venir. Les signes, les prodiges que Dieu a annoncés sont accomplis, les pestes, les tremblements de terre, les guerres, les migrations de peuples... Le temps de la moisson est là, les épis sont mûrs. Le siècle approche de sa fin » (1).

« Les jours et les mois et les années s'envolent comme les rêves et les ombres du soir; et tout à coup le grand, le terrible jour du jugement arrive... Il est proche » (2).

S. Ephrem, comme S. Chrysostome, appelle les Chrétiens à la pénitence, parce que le jugement dernier approche : « Nous ressemblons à des voyageurs qui ont une longue route à parcourir; ils se reposent de leurs fatigues, et à leur réveil, le jour est déjà avancé; ils se remettent en route, mais voilà que le ciel se couvre de nuages, la tempête mugit, le tonnerre éclate, la foudre tombe. Surpris par l'orage, les voyageurs ne peuvent ni retourner à leur asile, ni regagner leur maison. Veillons sur nous, tâchons que le dernier jour ne nous surprenne pas : soyons préparés » (3).

(1) *S. Ephraem.* Beatitudines (T. I, p. 297, B, C).

(2) *Id.* De Judic. et Compunctione (T. II, p. 50, B; 54, A); Adhortat. ad monachos (T. II, p. 375, C); De secundo adventu (T. III, p. 378, D, E).

(3) *Ephraem.* T. III, p. 478, E, F. Cf. Sermo ascet. T. I, p. 44, 69; De poenitent. T. I, p. 152, sq.; In secundum adventum Domini, T. I, p. 167, sqq.

La pensée de ce jour terrible dominait S. Ephrem, il y revient sans cesse. Un de ses sermons représente ce moment suprême avec une précision si effrayante, qu'on croit voir dérouler devant ses yeux le drame qui termine les destinées humaines (1).

S. Martin.

S. Martin était persuadé, comme presque tous les Saints, dit *Tillemont* (2), que la fin du monde était proche. Ses moines l'interrogèrent sur la *Fin du siècle.* Le Saint leur dit qu'avant tout l'Antechrist devait venir, mais que déjà il était né, et ne tarderait pas à régner. Il y a huit ans, dit *Sulpice Sévère,* qu'il nous a fait cette réponse ; voyez vers quel précipice nous marchons (3).

S. Jérôme.

S. Jérôme fut témoin de la chute de l'Empire. Lorsque la Ville Éternelle était la proie des Barbares, et que le monde romain était semé de ruines, qui n'aurait cru à la consommation des choses? (4) Cependant ce n'était pas sur ces malheurs que se fondait la croyance à la fin du monde; le signe le plus certain est celui que Jésus Christ lui-même a marqué : quand l'Évangile aura été prêché à toutes les nations. S. Jérôme croit que ce temps est proche, car presque toutes les nations ont connaissance de l'Évangile (5).

S. Augustin.

S. Augustin croit comme S. Jérôme que la fin du monde avance, qu'elle s'approche de jour en jour (6). Cependant il s'exprime avec plus de réserve ; il s'attache moins aux *signes,* qu'à la prédication de l'Évangile. Quand l'Évangile aura été prêché à toutes les nations, la fin du

(1) *Id.* T. II, p. 192, 212, 377. *Villemain* a donné une analyse de ce discours célèbre dans son Tableau de l'éloquence chrétienne, p. 263.

(2) *Tillemont*, Mémoires, T. X, p. 337. — *Vita Martini*, c. 24.

(3) *Sulpicii Severi*, Dialog. II, 16.

(4) *Hieronym.* in Ezechiel. Lib. VIII, in. (T. III, p. 867) : « Dum hoc facimus et nihil aliud cogitamus, pascitur animus et obliviscitur saeculi calamitatum, quod in extremo fine jam positum congemiscit... Cadit mundus ».

(5) *Hieronym* Commentar. in Matth. IV, 24 (T. IV, p. 115) : « Quod aut jam completum, aut in brevi cernimus esse complendum ».

(6) *Augustin.* Epist. 199, 22 : « Quotidie magis magisque fit proximus ».

monde arrivera; telles sont les paroles de Jésus Christ. Or, l'Évangile n'a pas encore pénétré partout; témoins les races sauvages l'Afrique (1).

Ste Mélanie.

Ste Mélanie écrit à ses parents, à la veille de la prise de Rome : « Mes enfants, il y a plus de 400 ans qu'il est écrit : voici la dernière heure. Comment donc voulez-vous toujours demeurer dans les vanités de cette vie? N'appréhendez-vous pas la venue de l'Antechrist et tous les malheurs qui ne vous permettront pas de jouir des richesses que vos ancêtres vous ont léguées »? (2)

Hilarion.

L'an 397, *Q. Jul. Hilarion* écrivit un ouvrage sur la *Durée du monde* (3). On disputait sur le commencement et la fin du monde; quelques-uns prétendaient qu'on n'en pouvait rien savoir, d'autres disaient que le monde était éternel. L'auteur se propose de prouver que le monde doit durer 6000 ans; 5530 s'étaient écoulés jusqu'à la Passion, le monde devait donc finir l'an 498 de l'ère chrétienne. *Hilarion* enseigne l'opinion des millénaires; il se fonde sur les paroles de Jésus Christ et sur l'Ancien Testament.

Consultatio Zachaei Christiani et Apollonii philosophi.

L'auteur est inconnu; *d'Achery* pense que l'ouvrage est antérieur au Ve siècle.

L'auteur rapporte les signes qui, d'après l'Évangile, doivent précéder la seconde venue du Christ; il trouve tous ces signes accomplis : « Les hommes se déchirent par la guerre et les dissensions; il n'y a plus ni justice, ni piété, ni charité. Les prodiges abondent et dans le ciel et sur la terre. Enfin, la marque la plus certaine de la fin des choses, c'est que l'Évangile est prêché partout. Il ne reste plus qu'à attendre le dernier jour » (4).

(1) *Augustin.* Ep. 197-199.
(2) *Palladis* Historia Lausiaca, c. 118.
(3) *Bibliotheca Maxima Patrum,* T. VI, p. 373-376.
(4) *D'Achery,* Spicileg. I, 39 : Percurre nunc singula, atque ex his quae geruntur, aut gesta sunt, quid supersit, intellige : profecto id tantum deesse perspicies, quod novissimis aut jam adscribi possit aut jungi ».

S. Eucher.

S. Eucher, archevêque de Lyon dans la première moitié du V[e] siècle, écrivit un traité sur le *Mépris du Monde*. Après avoir montré que les richesses et les honneurs n'ont rien qui doive nous attacher, il fait voir que le monde même n'est pas désirable, parce qu'il tend à sa fin : « Que parlons-nous des richesses périssables de ce monde, quand le monde lui-même touche à sa fin? Peut-on s'attacher à une vie qui va s'éteindre? La terre succombe sous le poids de l'âge. De même que les vieillards sont accablés de maux, de même nous voyons les misères pulluler dans le monde, la famine, la peste, les guerres, les dévastations, les terreurs. Voyez les signes qui paraissent dans le ciel, les tremblements de terre, les renversements des saisons, les monstruosités, tous ces prodiges annoncent la défaillance du temps. Déjà l'Apôtre croyait la fin prochaine des choses. Qu'attendons-nous donc? pourquoi hésitons-nous? Le dernier jour, non seulement de notre vie, mais de l'univers est arrivé... Misérables que nous sommes! Le danger de notre fin ne suffit pas pour notre terreur; il nous faut encore redouter la mort du monde »! (1)

S. Patrice.

S. Patrice, l'apôtre de l'Irlande, dit dans sa confession : Nous attendons l'avénement de Jésus Christ dans peu, alors qu'il sera le juge des vivants et des morts (2).

S. Grégoire le Grand.

S. Grégoire, en commentant les paroles de S. Luc sur les signes qui précéderont la fin du monde, dit : « Une partie de ces signes sont déjà apparus; nous redoutons la manifestation des autres. Les nations se pressent, les empires tombent sous nos yeux avec une rapidité inouïe. Des tremblements de terre ont renversé des villes innombrables. Nous souffrons sans relâche de la peste. Nous ne voyons pas encore les signes qui doivent paraître dans le soleil, la lune et les étoiles; mais la perturbation de l'atmosphère nous annonce qu'ils ne sont pas éloignés. » S. Grégoire rend ses auditeurs attentifs à ces signes pour qu'ils ne

(1) *Biblioth. Max. Patrum*, T. VI, p. 861, C. D.
(2) *Act. Sanctor.* Mart. T. II, p. 534.

s'engourdissent pas dans l'insouciance et la sécurité. Ils doivent se tenir prêts à se présenter devant leur juge (1).

S. Grégoire écrit à l'empereur Maurice : « Le temps est venu; le ciel en feu, la terre en feu, les éléments en feu, le Juge redoutable va paraître avec les Anges et les Archanges, avec les Trônes et les Dominations, avec les Principautés et les Puissances » (2).

La croyance que la fin du monde approche s'est perpétuée à travers le moyen âge jusqu'aux temps modernes. D'après les paroles de Jésus Christ, la fin du monde coïncidera avec le règne universel du Christianisme. On pourrait croire que ce moment est encore assez éloigné. Cependant un historien moderne a calculé, en se basant sur les prophéties de Daniel, que l'empire du Mahométisme finira en 1882, et que vers le milieu du XXe siècle, l'Évangile régnera sur toute la terre (3).

(1) *Gregor.* in Evang. Homil. I, 1, 1 (T. I, p. 1436).
(2) *Gregor.* Epist. III, 65 (T. II, p. 677).
(3) *Rohrbacher*, Histoire de l'Église catholique, T. III, p. 48, 92.

ÉDITIONS

DES PRINCIPAUX PÈRES DE L'ÉGLISE

CITÉES DANS CET OUVRAGE.

Ambrosii Opera, ed. Benedict. Par. 1686, 2 vol. fol.
Athanasii Opera, ed. Benedict. 3 vol. fol.
Augustini Opera, ed. Benedict. (La réimpression de Paris, in-8°) 11 vol. fol.
Basilii Opera, Par. 1721, 3 vol. fol.
Cassiani Opera, Antwerp. Plantin, 1578, 1 vol. in-8°.
Chrysostomi Opera, 13 vol. fol., ed. Montfaucon (La réimpression de Paris, in-8°).
Cypriani Opera, ed. Benedict. 1728.
Ephraem Syri Opera, 6 vol. fol. Rom. 1732.
Epiphanii Opera, ed. Petav. 1622, 2 vol. fol.
Eusebii Praeparat. Evangel., ed. Vigerus, Par. 1628, 1 vol. fol.
Id. De Demonstratione Evangelica, ib. 1 vol. fol.
Minucius Felix, Octavianus (dans l'édition de S. Cyprien).
Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum (Ib.).
Gregorii Nazianzeni Opera, Paris, 1609, 2 vol. fol.
Gregorii Nyssensis Opera, Paris, 1638, 3 vol. fol.
Hieronymi Opera, ed. Martianay, 5 vol. fol.
Hilarii Opera, 1 vol. fol., ed. Benedict. Paris, 1693.
Isidori Pelusiotae Epistolae, 1 vol. fol. Paris, 1638.
Nili Abbatis Opuscula, Romae, 1673, 1 vol. fol.
Nili Epistolae, 1 vol. fol. Rom. 1668.
Optatii, De Schismate Donatistarum, ed. Du Pin, 1 vol. fol. 1700.
Origenis Opera, ed. De la Rue, 3 vol. fol.
Paulini Opera, in-4°, Paris, 1685.
Salviani Opera, ed. Baluze, Paris, 1663, in-8°.
Tertulliani Opera, ed. Rigaltius, 1 vol. fol. Paris, 1635.
Theodoreti Opera, 5 vol. fol. ed. Sirmond. Paris, 1642.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE II.

JÉSUS CHRIST ET LA DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE.

LIVRE III.

LE CHRISTIANISME ET L'ÉTAT.

LIVRE IV.

DROIT DES GENS.

LIVRE V.

RELATIONS INTERNATIONALES

LIVRE VI.

INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LE MONDE ROMAIN.

LIVRE VII.

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

NOTE DE LA PAGE 128.

DE LA FIN PROCHAINE DU MONDE.

FIN.

Gand, impr. de L. HEBBELYNCK, rue des Peignes, 6.

